LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

*

UNTER MITWIRKUNG VON

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XIX. 1930

1 9 3 0

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Digitized by Google

Druck von H. Laupp jr in Tübingen. — Printed in Germany.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Versuch einer Einleitung zur philosophischen Sprachlehre. Von J. Hessing	1
Die Ehe. Von J. G. Wattjes	57
Das »Sein« des Freien. Von B. Wigersma	82
Die Gewohnheit als zweite Natur. Von W. L. Thieme	105
Besitz und Eigentum. Von S. A. van Lunteren	110
Der Begriff des positiven Rechts. Von B. M. Telders	124
Zur Lehre vom Urteil. Von H. G. ten Bruggencate	138
Tolstoi als Denker. Von Sergius Hessen	145
Goethes »Urworte — Orphisch«. Eine Interpretation von Johannes Hoffmeister	173
Geistesgeschichte als System geistiger Möglichkeiten. Ideen zu einer Ordnungslehre der Stile in den Kulturwissenschaften. Von Hermann Beenken	213
Zum System der Kategorien. Von Hans Pichler	264
Wirklichkeitsdemut und Dingmystik. Von Walther Rehm	297
Max Webers ethischer Kritizismus und das Problem der Metaphysik. Von Erik Wolf	359
Über einige Hauptmethodenfragen der modernen Ethik »Von Kant bis zur Gegenwart«. Von David Baumgardt	376

Notizen:

Mystik und Dichtung. Gelegentlich des Buches Henri Bremonds »Mystik und Poesie«. (Werner Milch)	278
F. H. Bradley, »Erscheinung und Wirklichkeit«, übersetzt von Friedrich Blaschke (Michael B. Foster)	282
Karl Larenz, Hegels Zurechnungslehre und der Begriff der objektiven Zurechnung. Ein Leitweg zur Rechtsphilosophie des kritischen Idealismus und zur Lehre von der »juristischen Kausalität« (S. A. van Lunteren)	287
Heinrich Levy, Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie (S. A. van Lunteren)	291
Seventh international Congress of Philosophy	295

Digitized by Google

Seite

Erwin Metzke, Karl Rosenkranz und Hegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des sogenannten Hegelianismus im 19. Jahrhundert (Hermann Glockner) 404
Christian Janentzky, J. C. Lavaters Sturm und Drang im Zusammenhang seines religiösen Bewußtseins (Hermann Glockner) 405
Paul Tillich, Religiöse Verwirklichung (Käte Nadler) 407
Ferdinand Weinhandl, Über das aufschließende Symbol (Käte Nadler) 409
Wilhelm Burkamp, Begriff und Beziehung. Studium zur Grundlegung der Logik (Felix Kaufmann) 411
Mario Puglisi, La Preghiera (G. Mehlis) 412
Der russische Gedanke: Internat. Zeitschr. für russische Philosophie, Literaturgeschichte und Kultur. Herausgeg. von Boris Jakowenko (Ernst Harms) 416
Hans Leisegang, Die Platondeutung der Gegenwart (Julius Stenzel) 418
Der Hegel-Kongreß vom 23. und 24. April 1930 (Heinrich Levy) . . . 419
Vom VII. internationalen Kongreß für Philosophie in Oxford 1.—5. Sept. 1930 (Julius Stenzel) 424

Digitized by Google

VORBEMERKUNG

Das vorliegende Heft enthält ausschließlich Aufsätze von holländischen Autoren, die sämtlich der in der »Bolland-Genootschap voor Zuivere Rede« vereinigten Gruppe von Hegelianern angehören. Der »Logos« hat in Band XIV, 1925, S. 240 ff. über diese Gruppe einen Bericht aus der Feder eines ihrer Mitglieder gebracht (»Der niederländische Hegelianismus« von S. A. van Lunteren).

Redaktion und Verlag des »Logos« beabsichtigen, auch in den folgenden Jahren jeweilig Hefte zusammenzustellen, die dem deutschen Leser Gelegenheit geben, ausländische Philosophenschulen kennenzulernen. So werden voraussichtlich im nächsten Jahre die italienischen Denker, die Hegel nahestehen, in einem besonderen Hefte zu Worte kommen.

Redaktion und Verlag des »Logos«

Digitized by Google

Digitized by Google

VERSUCH EINER EINLEITUNG ZUR PHILOSOPHISCHEN SPRACHLEHRE [1]).

VON

J. HESSING (BENNEKOM).

Um das Verstehen des Folgenden zu erleichtern, besser um es zu ermöglichen, bitte ich die deutschen Leser zu beachten, daß das niederländische Wort 'rede' nicht nur bedeutet, was im Deutschen 'Rede' heißt, sondern ebensosehr dasselbe wie 'Vernunft' bezeichnet. Das niederländische 'rede' ist vieldeutig, denn das Wort bedeutet sowohl Vernunft, das vernünftige, logische Wesen aller Wirklichkeit, ὁ λόγος, als das logische, vernünftige Denken, also das vernünftige Reden (im (Niederl. 'redeneeren', vernünftig räsonieren), d. h. wesentlich das in der Vernunft liegende Aus-sprechen, darum das für den vernünftig Denkenden Selbstredende, als auch 'reden' (Niederl.): Grund, Ursache, Verhältnis usw. In dem bekannten Wort Hegels: »Was wirklich ist, das ist vernünftig«, würden wir dieses 'vernünftig' ins Holländische übersetzen mit 'redelijk'.

Zunächst bitte ich den Leser, mit dieser Überschrift Ernst zu machen. Sie wurde mir nicht durch eitle Bescheidenheit eingegeben. Es wird beabsichtigt, und ich für mich kann nur beabsichtigen, im folgenden einen Versuch von dem zu liefern, was die Einleitung zur philosophischen Sprachlehre, sagen wir, was das erste Kapitel werden soll. Darum ist dasjenige, was ich mit dieser Arbeit liefere, auch nicht nur anfänglich im Sinne des Anfangs der Sprachphilosophie, der hier nicht historisch, sondern systematisch zu verstehen ist, sondern auch anfänglich als mein Anfangen mit der Niederschrift dessen, was die Beschäftigung mit der Bewußtseinslehre und der Vernunftlehre mich schon viele Jahre lang über Sprache und Wort zu denken zwang. So wenig wie der Titel meine Bescheidenheit zur Schau tragen soll, will ich mich durch die Einkleidung dieser Überschrift von vornherein entschuldigen wegen der Mangel-

1) Übersetzung von G. K. W. Bakker.

Digitized by Google

haftigkeit dieser Anlage, die sich hinterher ohne Zweifel herausstellen wird, indem ich mir wohl bewußt bin, an dem nachfolgenden Gedankengang gerade so viel Schuld zu haben, wie einer nur haben kann, der mit dem Durchdenken dessen, was den Geist seit dem Anfang seines Erwachens beschäftigt hat, von neuem anfängt.

Sprachlehre ist Vernunftlehre, im Niederländischen »redeleer«, d. h. Logik. Die Holländer sprechen aber nicht von Redelehre, weil in der deutschen Sprache 'sprechen' auch 'reden' heißt. Vielmehr heißt sprechen mit Recht 'reden', weil sprechen, als die der Vernunft wesentlich eigene Äußerung, die 'Rede' ist, und zwar als die Wirksamkeit (im Sinne der Tätigkeit), wodurch sie, d. h. die Vernunft (Niederl. 'rede'), sich selber zu verstehen und zu vernehmen gibt, deshalb sich versteht und vernimmt, um so nach beiden Seiten und mit allem Unterschied (des sich Kennbarmachens, d. h.) des sich Gebens und des (Kenntnis von sich) Nehmens doch nur sich zu wirken: Die Vernunft und damit die Rede redet . . . sich. Das Von-sich-Kenntnis-nehmen und das Sich-zu-erkennen-geben sind die zwei unterschiedenen aber unscheidbaren Momente dessen, was die Deutschen Vernunft, die Holländer 'rede' nennen. 'Reden' besagt, was die Vernunft tut, um damit gleichzeitig zu sagen, in welcher Weise die Vernunft tätig ist. Es ist der Name für das Wirken der Vernunft, welche nur wirklich ist, wenn sie wirkt, deren Wirken ihr Sein und deren Sein ihr Wirken ist (ein 'Wirken der Vernunft', wobei wir sowohl denken sollen an das Wirken der Vernunft als des wirkenden Subjekts, als an das Wirken der Vernunft im Sinne des gewirkt werdenden, also fortlaufend oder fortwährend gewirkten Objekts). Dieses 'reden', das der holländischen Sprache als Verbum, und in seinem was die Vernunft betrifft tieferen Sinne, fehlt, während sie es als Substantivum mit und ohne das *n*, in seiner allgemein bekannten und darum schon ärmeren und ziemlich sinnlosen Form vorrätig hat, ist nicht (mehr) holländisch, wenn es sprechen bedeuten soll und nicht deutsch, wenn es mehr bedeuten soll als das Tun eines 'Ich' ohne das hiervon wohl unterschiedene und dennoch unscheidbare Tun eines 'Du', — wenn anders 'reden' bedeuten soll: sprechen in seiner Vollständigkeit oder Ganzheit, und deshalb nicht nur das sich Aus-sprechen allein, sondern ebensosehr das als Vernehmen und Verstehen sich Wieder-verinnerlichen oder sich Erinnern der Vernunft. Aber in dieser vollständigen Bedeutung ist es so wenig holländisch wie deutsch.

Daß der Name eines dieser Momente nicht gilt für das Ganze des hier

Digitized by Google

zu denkenden Verhältnisses, d. h. für beide Momente in ihrer Einheit, ist jedoch nicht etwas, worin das Deutsche allein steht; sofern ich weiß, gibt es keine Sprache, worin der Name für sprechen in seine Bedeutung vernehmen mit aufnimmt, oder worin der Name für vernehmen zugleich bedeutet, was wir mit 'sprechen' bezeichnen — worin also der Name für eine Seite diese selbst und zugleich die andere bedeutet, obgleich es auch wahr ist, daß in keiner Sprache gesagt werden kann, was Sprechen ist, ohne Vernehmen, in keiner was Vernehmen ist, ohne Sprechen in dem Gesagten mitzudenken.

Aber es besteht, wenn ich nicht irre, auch keine Sprache, in deren Wortschatz ein von 'sprechen' und 'vernehmen' verschiedener Name vorkommt, der beide Momente in ihrer Einheit bezeichnet, — was selbst denn wieder etwas bedeutet, nämlich, daß die der Vernunft wesentlich eigene Erscheinung, insofern diese ebensowenig 'reden' als 'vernehmen' heißen dürfte, weil sie ebensosehr 'reden' wie 'vernehmen' heißen müßte, da sie ebensosehr reden wie vernehmen ist, selbst in ihrer Vollständigkeit gedacht . . . keinen Namen hat, wenn sie wenigstens nicht 'Vernunft' heißen darf.

Daß die Vernunft in, ich will lieber sagen, als ihre Äußerung (d. h. als Rede) und insofern sie denn nicht wieder 'Vernunft' heißen darf, keinen Namen hat, soll aber nicht heißen, daß sie als diese, ihre Erscheinung, in der sie sich aussprechend und zugleich sich vernehmend, bei sich bleibt und für sich ist, unaussprechbar und daher unbesprechbar wäre. Das erste beste oder das erste schlechteste Sprachbüchlein würde eine solche Behauptung widerlegen, obwohl es auch wahr ist, daß die Art und Weise, wie sprachliche Erscheinungen in vielen Büchern, die für den Elementar-, den mittleren und den höheren Unterricht bestimmt sind, besprochen werden — eine Behandlungsweise, die im Grunde genommen noch keine entfernte Ähnlichkeit mit einer vernünftigen Besprechung hat, d. h. mit einer Selbstbesprechung der Vernunft, die aus der Sprachlehre erst wahrhaft Vernunftlehre machen würde —, die Meinung rechtfertigen könnte, daß die Sprache als die der Vernunft wesentlich eigene, darum vernünftige Erscheinung nicht zur Sprache kommen könne. Mag diese Erscheinung ihren Namen noch nicht gefunden haben, sie hat darum nicht weniger ihren Sinn in dem auf vielerlei Weisen aus- und besprechbaren Begriff, der, der Meinung entgegen, daß Sprechen und Vernehmen zwar 'etwas' miteinander zu tun hätten, aber doch einzeln und geschieden voneinander vorkämen, besagt, daß Sprechen nur wirklich ist in Einheit mit der Tätigkeit, welche wir, als das Andere von sprechen, 'Vernehmen' nennen

Digitized by Google

können, woraus sich dann ergibt, daß Vernehmen nur wirklich ist, in Einheit mit seinem Andern, mit Sprechen.

Einerlei, ob der Name dieser Erscheinung gelegentlich Sprechen oder Vernehmen ist oder sein soll, es bleibt der Begriff, daß sie, sowohl als Sprechen wie als Vernehmen, das Für-sich-Sein der Vernunft ist. Denn für sich ist die Vernunft und nicht für Anderes, wenn sie, indem sie sich ausspricht, zugleich und als dasselbe anders sich vernimmt, um so als Ich kein Du sich gegenüber zu finden [1]), sondern Sprechen und Vernehmen zugleich und durch diese ihr eigene, relativ aktive und relativ passive Betätigung, sich selbst als Ich und in Einheit hiermit, sich selbst als Du zu setzen, in dieser Einheit mit sich selbst, die, als Bewußtsein, ihr Selbstbewußtsein ist, nicht Ich oder Du, sondern Ich und zugleich Du, d. h. Wir zu sein [2]).

Das als Anlauf und also auch noch bloß vorläufig Bemerkte, daß die in Frage stehende Äußerung der Vernunft nicht einseitig beschränkt werden soll auf Sprechen allein, weil sie sich ebensosehr (sei es auch auf die andere Weise) äußert, wenn sie, sich er-innernd, vernimmt —, diese Bemerkung wird ohne Zweifel Argumente für und wider auslösen: »Wenn ich spreche, so vernehme ich natürlich mein eigenes Sprechen, aber insofern ich vernehme, was ein Anderer sagt, spreche ich selbst doch nicht!« Weshalb denn Sprechen und Vernehmen, Ich als 'Ich' und Ich als 'Du', bloß in ersterer Hinsicht, nicht aber im allgemeinen eins sein können. Hierbei können wir die nach dem Gesagten etwas dumme Bemerkung, daß Sprechen und Vernehmen niemals Eins sein können, weil Sprechen nicht unterschiedlos dasselbe ist wie Vernehmen, beiseite lassen. Es leuchtet ja ein, daß, wenn dieses der Fall wäre, 'Sprechen' und 'Vernehmen' nichts sein würden als verschiedene Laute mit ein und derselben Bedeutung, was bedeuten würde, daß sie keine verschiedenen Worte sein würden, denn gerade weil und insofern ein Laut

1) Was ich finde, verhält sich als das unmittelbar Seiende (Objekt) zum unmittelbar Seienden (Subjekt): In 'finden' liegt das Zu-fällige des Zusammentreffens eines Bewußtseins und eines Gegenstandes.

2) Diesen so bedeutungsvollen Gedanken, daß 'Wir', obgleich es die 'erste Person Mehrzahl' genannt wird, wohlverstanden nicht der Name für eine beliebige Vielheit von 'Ichs' oder 'ersten Personen Einzahl' ist, sondern für die Einheit des an-und-für-sich, als Ich und Du (und damit zugleich auf diese Weise als Subjekt und Objekt), unterschiedenen, sich unterscheidenden, eines Subjektes — diesen bedeutungsvollen Gedanken verdanke ich Willem Thieme, dem die weitere Ausführung dieses Begriffes überlassen bleibe.

Digitized by Google

erst ein Wort ist durch seine Bedeutung, unterscheiden sich Worte auch nur durch ihren Bedeutungsunterschied. 'Sprechen' und 'Vernehmen' wären dann Synonyme, d. h. etwas, das nur bestehen kann unter der Bedingung der hierzu erforderlichen Unbedachtsamkeit [1]). Was diese Argumente angeht, bemerke ich hier bloß, daß ersteres, wohl überlegt, ebensowenig für die Einheit von Sprechen und Vernehmen sagt, als letzteres dagegen; beide gehen als echte 'Argumente' an der Sache vorbei. — Dem Begriff der Einheit von Sprechen und Vernehmen kommen wir näher, wenn wir bedenken, daß beide Tätigkeiten sich nicht bloß gegenseitig brauchen, um jede für sich die Tätigkeit zu sein, die sie selber ist (sie verhalten sich nicht bloß 'reflektierend'), sondern daß sie wesentlich eine Tätigkeit sind, welche, indem sie sich zu sich selbst wendet, nach beiden 'Seiten' und an beiden 'Seiten' zu sich selbst kommt und für sich ist, was sie, nämlich diese eine Tätigkeit, demnach ist, ebensosehr auf die Weise des Sprechens als auf die Weise des Vernehmens, so daß jede Seite dieses Verhältnisses, d. h. dieser Erscheinungsweise der Vernunft, das ganze Verhältnis und die ganze Erscheinung ist, und zugleich jene besondere Seite.

Anders gesagt: diese Erscheinung ist als dieses Erscheinen: Die Vernunft als die Einheit, die sich in sich von sich selbst unterscheidet, als aus sich heraustretendes und als zu sich zurückkehrendes Subjekt, d. h. als »Ich« und als »Du«, um als dieses unterscheidende Setzen zugleich das Andere hiervon, die Aufhebung dieses Unterschiedes, und, als die Vereinigung von 'Ich' und 'Du', die Wiederherstellung zu sein von sich selbst als dem einen Subjekt, welches, weil es ebensowenig und ebensosehr 'Ich' ist als 'Du', das allgemeine Subjekt heißen muß, mit Bezug worauf denn das Subjekt als 'Ich' in seinem Verhältnis zu dem Subjekt als 'Du' und das Subjekt als 'Du' in seinem Verhältnis zu dem Subjekt als 'Ich' das Individuelle genannt werden kann. Ohne weiteres dürfte es einleuchten, daß dieses Individuelle sich ebensosehr beziehen kann auf eine einzelne Person als auf eine

1) Synonym kann bedeuten: ein und dasselbe bedeutend und sinnverwandt. In ersterer Bedeutung genommen, sind verschiedene Wörter nur synonym, wenn man sich von ihrem Bedeutungsunterschied nur ungenügend Rechenschaft gibt. Ein und derselbe Laut kann darum aber doch verschiedene Bedeutung haben, ist dann aber auch nicht Ein Wort, ebenso wie verschiedene Laute dasselbe bedeuten können und dennoch nicht verschiedene Wörter sind.

Digitized by Google

irgendwie näher bestimmte Einheit von vielen Personen, sagen wir ein Volk. Was redet und was angeredet wird und vernimmt, ist immer einzelnes Subjekt, auch wenn das 'Du' eine tausendköpfige Menge wäre. Aber wir sind einig oder . . . uneinig, was in diesem Zusammenhang auf dasselbe herauskommt, denn auch um uneinig sein zu können und auseinander gehen zu können, müssen wir, Ich und Du, wesentlich (d. h. als das Wesen, dessen Erscheinen hier zur Sprache kommt) eins sein. Wilhelm von Humboldt, der glaubte, »die Kunst entdeckt zu haben, die Sprache als ein Vehikel zu gebrauchen, um das Höchste und Tiefste und die Mannigfaltigkeit der ganzen Welt zu durchfahren«[1]), hat das oben Ausgeführte (weniger verstanden als) gefühlt, da er schrieb: »Als ein wahres unerklärliches Wunder bricht sie (die Sprache) aus dem Munde einer Nation, und als ein nicht minder staunenswertes, wenngleich täglich unter uns wiederholtes und mit Gleichgültigkeit übersehenes, aus dem Lallen jedes Kindes hervor und ist die leuchtendste Spur und der sicherste Beweis, daß 'Ich' und 'Du' nicht bloß sich wechselseitig fordernde, sondern, wenn man bis zu dem Punkte der Trennung zurückgehen könnte, wahrhaft identische Begriffe sind.« (Ist die Sprache dieser Beweis, wenn man bis zu dem Scheidungspunkte, d. h. bis zur Ungeschiedenheit im Sinne der Ununterschiedenheit von 'Ich' und 'Du', zurückgehen könnte? Wenn »man« also nicht so weit zurückgehen kann, d. h. wenn 'man' nicht so weit denken kann, oder es nicht wagt, so weit zu denken, ist die Sprache dieser Beweis dann nicht? Oder soll dieses »wenn man bis zu diesem Punkt zurückgehen könnte« heißen: Wenn man in der grauen Vorzeit der Menschheit oder bei Menschen, die zum Sprechen, also, sagen wir, zur Menschlichkeit, noch nicht gelangt sind, diese Ununterschiedenheit von Ich und Du als vergangene oder heutige Tatsache finden könnte?)

Also Sprachlehre ist Vernunftlehre, was bedeutet, daß, was in der Sprachlehre zur Sprache kommt — was in der Sprachlehre zur Sprache kommen muß — die Vernunft ist, aber die Vernunft, wie sie erscheint, nicht aber als die Natur, welche, obgleich sie für das selbstbewußte Denken der Natur Erscheinung der Vernunft und somit vernünftig (oder logisch) ist, dieses doch nicht ist für sich, nicht weil sie für sich unvernünftig wäre, sondern weil sie für sich weder das eine, noch das andere, nämlich überhaupt nicht für sich ist.

1) In einem Briefe an Wolff aus dem Jahre 1805.

Digitized by Google

Dasjenige aber, was in der Sprachlehre zur Sprache kommt, ist die Vernunft, wie diese als Erscheinung für sich ist, um — wie wir schon bemerkt haben — als das, was erscheint (sagen wir: als sprechendes Subjekt oder »Ich«) und als das, wofür sie erscheint (sagen wir als vernehmendes Subjekt oder »Du«), also als das Sprechen und Vernehmen, eins, d. h. die Einheit zu sein dieser unterschiedenen, entgegengesetzten Momente, und, als diese Erscheinung, weil sie ebensosehr Sprechen wie Vernehmen ist, auch ebensowohl 'Sprechen' wie 'Vernehmen' heißen zu können, aber, weil sie, als diese Einheit, zugleich weder einseitig das Eine, noch einseitig das Andere ist, zugleich (in Einheit mit diesen vereinseitigenden Nennbarkeiten) aber auch wieder keinen Namen haben zu dürfen, es wäre denn, daß die Vernunft selber nötigte, auch diese ihre Erscheinung 'Vernunft' zu nennen.

Sprachlehre ist, oder soll wenigstens sein: Sprachwissenschaft oder, wenn wir gelten lassen, daß (im allgemeinen genommen) 'Wissenschaft' bedeutet die Objektivierung dessen, was außerhalb der Wissenschaft nicht objektiv (und deshalb eigentlich auch nicht subjektiv) ist: Wissenschaftserzeugnis, das, eben weil und . . . insoweit es Erzeugnis ist der Wissenschaft, dieser geistigen Tätigkeit, sich entwickelt. 'Entwicklung' bedeutet hier aber nicht: quantitativen Zuwachs des Wissens mit einem sinnlosen 'Alles' als Grenze (Limite), sondern ein Fortschreiten von empirischem Finden zu begreifendem Denken, vom Gegebenen zum Ergebnis, d. h. zum Begriff. Hierbei bedeutet dieses 'von' denn ebensowohl: ausgehen von diesem Finden (Ablativ), wie (Genetiv) ein diesem Finden eigenes Tun (daher 'sich entwickeln').

Sprachlehre ist, oder soll wenigstens führen zum Begriff der Sprache, um eben insoweit sie zum Begriff der Sprache (nur) führt, dieser Begriff auch noch nicht, aber zugleich der Mißbegriff nicht mehr zu sein. Und Mißbegriff bekundet man, wenn man fortfährt, dasjenige, was in der Sprachlehre zur Sprache kommen soll, unvernünftig zu behandeln, indem man sich weigert, zu bedenken — sei es aus Ohnmacht oder aus Widerwilligkeit, was nach dem Resultat genommen auf dasselbe herauskommt —, daß die Sprache, als die Erscheinung der Vernunft für die Vernunft, vernünftig, d. h. sich selbst, als Vernunft, gleich sein muß. Denn, obgleich die Sprache gelegentlich, bei vielen Gelegenheiten, sich als das Mittel ohnegleichen erweist, Unvernünftiges zu behaupten, obgleich sie unvernünftig gebraucht, also mißbraucht

Digitized by Google

werden kann, ist sie doch als Sprache nicht unvernünftig, insoweit sie dennoch auch Unvernünftiges auf die Weise der Vernunft, als Vernunft für eine Vernunft, zu vernehmen gibt, d. h. insoweit was 'Sprache' heißt, auch Sprache ist, dieser Name kein sinnleerer Schall ist. Oder wäre es vernünftig, an zweierlei Sprache zu glauben, als an zwei Mittel, das eine ganz besonders eingerichtet, um Unvernünftiges, das andere, daneben, um Vernünftiges auszudrücken? Muß das vernünftig, sowohl wie das unvernünftig Gedachte, soll es vernehmbar sein und 'vernünftig' oder 'unvernünftig' genannt werden können, nicht geäußert werden in Sätzen, in Sprachsätzen, welche, sollen sie Sinn oder Unsinn zu vernehmen geben können, einen vernünftigen oder logischen Wortzusammenhang aufweisen müssen? Und muß dies nicht ein Zusammenhang sein von Worten und ist ein Wort selbst nicht ein vernünftiger oder 'in der Vernunft' und deswegen 'in der Rede liegender' Zusammenhang von Wahrnehmbarkeiten, z. B. von Schallen, als Zeichen mit einem dadurch bezeichneten, irgendwie denkbaren Inhalt als Bedeutung, als Sinn? Wenn wir nun 'Sprache' nennen die Äußerung (also das Wieder-innerlich-werden oder die Erinnerung) von dem, was uns innerlich bewegt, was gerade, wenn es zur Äußerung gelangt als Sprache, als redende Vernunft, wesentlich Gedanke ist, ist dann diese Äußerung nur in dem Fall vernünftig, wenn dieser Gedanke vernünftig gedacht, d. h. wenn der Inhalt vernünftig ist? Man bedenke wohl: Wörter, deren Zusammenhang nichts mehr und nichts Besseres ist als die Zeit, in welcher sie nacheinander gesagt werden, bilden keinen Satz und haben nur einen Sinn, insoweit sie Wörter, bedeutungsvolle Laute sein können außerhalb des Satzes. Und solche Wörter bilden keinen Satz, weil der in tieferem Sinne logische oder vernünftige Zusammenhang fehlt, durch welchen sie erst zu einem Satz, zu einer Rede gebildet werden. Eben durch dieses Formen von Wörtern zu einer vernünftig geordneten Vieleinigkeit von Worten, d. h. zu einem sinnreichen Satze, ist die Sprache vernünftig, und sie ist Erscheinung der Vernunft, wenn sie die Manifestation ist jener logischen Ordnung, ohne welche eine Reihe von Wörtern keinen Satz bildet, sondern eine Reihe von Lauten, die keinen Sinn haben. Fragen wir darum weiter: Bleibt Sprechen, als dieses Bilden oder Formulieren, d. h. als dieses vernünftige Ordnen, nicht sich selbst gleich, auch wenn der Inhalt, sagen wir, einseitig verständig und in diesem Sinne also (relativ) unvernünftig wäre? Wäre es darum vernünftig an zweierlei Sprache zu glauben? Und wäre es vernünftig, an eine Sprache zu glauben, welche, als dieses ver-

Digitized by Google

nünftige Ordnen oder Formulieren, zunächst unvernünftig verführe, um später vernünftig zu werden? (Etwas anderes ist es, zu fragen, ob die Vernünftigkeit einer Sprache, der Sprache, nicht erst am Ende, als Resultat von und mit gehörigem Denken zum Bewußtsein kommt.) Hegel hat die deutsche, Bolland die niederländische Sprache zur Vernunft gebracht; unbedachtsam genommen, könnte dies bedeuten, daß sie vorher nicht vernünftig, das heißt aber, keine Sprache gewesen wären. Sogar die Sprache von Papuas oder anderen 'Wilden', sogar das sogenannte 'Marktmalaiisch' ist, insoweit hier schon oder immer noch von einer Sprache gesprochen werden kann, vernünftig. Dieses 'insoweit' gilt jedoch auch für 'gebildetere', sogar für die auf der höchsten Entwicklungsstufe stehenden Sprachen, denn jede Sprache ist nur vernünftig, d.h. ist nur Sprache, insoweit sie Erscheinung der Vernunft ist, aber sie zeigt sich erst als vernünftig (ihre Vernünftigkeit ergibt sich erst), insoweit sie, als Erscheinung der Vernunft, zum Bewußtsein kommt. Hegel und Bolland, möchte ich darum lieber sagen, haben also eigentlich nicht das Deutsche und das Niederländische, sondern sich selbst und noch einige wenige Andere zur 'Vernunft' gebracht.

Jede Sprache, die am höchsten und die am wenigsten entwickelte, und dann logischerweise mit gehöriger Berücksichtigung dieses Unterschieds, ist, als dieses Formen oder Formulieren vernünftig, was bedeutet, daß die redende Vernunft, als der redende Geist oder 'Sprachgeist', das Formlose, im Sinne des Ungeformten, formend, dabei auf vernünftige, sich selbst gleichbleibende Weise verfährt, um so, als dieses tätige Formen, diejenige Erscheinung der Vernunft zu sein, worin sie bei sich selbst bleibt und für sich ist, aber um fortwährend und mehr oder weniger (durch welches Mehr und Weniger der Unterschied in der Entwicklung eben bestimmt wird) sich zu vergessen und zu . . . versprechen und Formen zu schaffen, deren Vernünftigkeit weit zu suchen ist. Diese 'weitzusuchende' Vernünftigkeit macht dann, daß bei solchen Formen das Unvernünftige das 'Näherliegende' ist, um in gehörigem Mißbegriff als das Natürliche für das Wahre gehalten zu werden. Unvernünftigkeit der Form deutet aber auf und beweist Unvernünftigkeit der Weise der Formbildung, so daß, insoweit eine naheliegende Unvernünftigkeit den Vorzug bekommt (ich sage nicht: verdient) vor einer weitgesuchten Vernünftigkeit, 'man' die Neigung hat, für das Wahre zu halten, was an der Sprache gerade das Unwahre ist. Denn, was als Sprache seinen Namen verdient, ist eben dieses auf vernünftige Weise vollzogene Bilden seiner Formen. Wenn ich sage oder vielmehr wiederhole, daß die wahre Sprache

Digitized by Google

als das Wahre jeder Sprache das auf vernünftige Weise vollzogene Formen seiner Formen sein muß, so meine ich hiermit nicht bloß, daß wir danach streben sollten, unsere Sprache von ihrer Unvernünftigkeit zu reinigen, sondern daß wir, um — zunächst an der eigenen Sprache — die Sprache begreifen zu lernen, sie so denken müssen, daß sie ihre Vernünftigkeit zeigt dadurch, daß sie als die Erscheinung der Vernunft für die Vernunft in unserm Bewußtsein und als unser Bewußtsein erscheint, was einen eigentümlichen Gedanken enthält; denn ebensowohl wie wir alle irgendwie sprechen, sind wir alle uns auch unseres Sprechens und damit des Sprechens bewußt, um so schon die Sprache in unserem Bewußtsein und als solches zu haben. Was wir aber so unmittelbar haben, das haben wir noch nicht in solcher Form gedacht, daß es begreifbar ist; wir haben es dann nur erst als Erfahrungsinhalt, als Tatsache, welche ist, wie sie ist, darum aber noch nicht in ihrem So-sein-müssen gedacht und durchdacht worden, d. h. noch nicht begriffen ist. Denn wir begreifen etwas erst, wenn wir es so durchdacht haben, daß damit sich ergibt, und also im Bewußtsein und als das Bewußtsein offenbar wird, daß es notwendig so sein muß, wie es ist. Wie sie unmittelbar vorliegt, ist die Sprache ein Chaos von Zufälligkeiten und so ein Wunder der Unbegreiflichkeit. Dies hat sie mit der Natur gemein. Darum können wir sagen, daß die Sprache natürlicherweise noch nicht zu ihrem eigenen Begriff gekommen ist. Dies können wir ausdehnen auf alle diejenigen, die noch so 'natürlich' sprechen; auch diese sind noch nicht zum Begriff ihrer selbst gekommen. Die Sprache ist als die Erscheinung der Vernunft für die Vernunft . . . vernünftig, was wir auch so lesen müssen, daß sie, als Erscheinung der Vernunft . . . für die Vernunft (und deshalb eben nicht für den seine eigene Vernünftigkeit nicht verstehenden Verstand) vernünftig ist. Sie ist die Vernunft, der Logos selber, in optima forma, und dies, weil nur in der Sprache und als Sprache die Vernunft als Vernunft erscheint. Begreifen der Sprache bedeutet dann, um es noch einmal kurz zu sagen, dartun, daß sie ist, wie sie sein muß, um wahr zu sein. Weil es sich in jeder Wissenschaft handelt um das Wahrsein oder die Wahrheit ihres Objektes, d. h. um das Wahr-machen des Objekts, das außerhalb der Wissenschaft und ohne dieselbe nicht wahr ist (und nicht wahr . . . ist) — darum ist jene Bemerkung über das Vernünftig-sein-müssen und das Begreifen besonders auch für die Sprachwissenschaft von Bedeutung, insoweit diese nämlich noch sehr unwissenschaftlich die Wörter und Redensarten aufgabelt, so wie sie (der so arbeitende Verstand) diese

Digitized by Google

findet, um das so Gefundene auch nur noch empirisch zu sammeln und Regeln daraus zu ziehen, welche praktisch oder unpraktisch zum Erlernen einer Sprache sein mögen aber zum Begreifen der Sache wesentlich nicht beitragen, weil oder insofern sich nicht zeigt, daß sie notwendigerweise hervorgehen aus jener vernünftigen Ordnung, wodurch die so empirisch gefundene Sprache, die 'man' zufälligerweise jetzt redet oder damals sprach, Sprache, Vernunft ist.

Daß die Sprache vernünftig sein muß, kann für eine Voraussetzung gehalten werden und für den Beweis, daß wir, mit Übersehung dessen was die Erfahrung 'gibt', wiederum eine solche 'a-prioristische Konstruktion' wagen. Aus dem Gesagten geht dies aber keineswegs hervor; denn, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß dasjenige, was wir so unmittelbar haben, in diesem Falle die Sprache, so wie sie als Factum besteht oder empirische Erscheinung ist, die von der Vernunft selbst geforderte Form allgemeiner Gültigkeit und Notwendigkeit noch nicht hat und deshalb zum Zweck der Begreiflichkeit umgebildet, d. h. zum Begriff gebildet werden muß, werden wir doch nicht umhin können, gleichzeitig einzusehen, daß wir dies nicht tun können ohne die Erfahrung, weil es gerade die Erfahrung ist, die so umgebildet und gebildet werden muß. Von sich selbst, d. h. durch dasjenige, was die Erfahrung als Erfahrung ohne weiteres ist, anders gesagt, indem wir unsere Erfahrung fortwährend nur erfahren, kommt sie aber nicht zum Begriff und dieses, obwohl sie doch ihr Begriff ist, und . . . sein muß, wenn sie zu ihrem Begriff soll kommen können. Von und durch sich selbst kommt die Erfahrung zu dem, was sie schon ist, wenn sie über sich hinaus, als Denken der Erfahrung . . . denkende Erfahrung wird, um so dasjenige, was faktisch ist, besteht oder vorkommt, auch rechtfertigen zu können. Deshalb können wir ebensogut sagen, daß die Erfahrung als Erfahrung ohne weiteres ihr Begriff nicht ist, weil sie hierzu nur kommt, dadurch, daß sie mehr als Erfahrung ist. Mehr als Erfahrung ist aber nicht ohne Erfahrung, und wir kommen nicht über die Erfahrung hinaus, wenn wir uns nicht in sie vertiefen, und das ist noch ganz etwas Anderes als fleißig weiter erfahren.

Was nun weiter das 'Vernünftig-sein-müssen' als Voraussetzung betrifft, bemerke ich, daß dieses doch nicht die einzige Voraussetzung ist; wir haben ja ebensosehr die Sprache als empirische Erscheinung vorauszusetzen, d. h. die Sprache, so wie wir sie unmittelbar und undurchdacht haben, in welcher Form sie aber noch so weit von ihrer Vernünftigkeit entfernt ist, daß wir noch so gut wie nichts davon begreifen. Verwirrend in ihrer Unvernünftigkeit ist die

Digitized by Google

Sprache, die wir so unmittelbar haben und weit zu suchen ist ihre Vernünftigkeit. Deshalb muß sie auch gerade zur Vernunft gebracht werden (siehe oben), was nun ebensowenig bedeutet, daß sie unmittelbar genommen, nicht vernünftig wäre, um später erst vernünftig zu werden, weil es eigentlich bedeutet, daß sie unmittelbar vernünftig ist — eine Sprache, die nicht vernünftig ist, ist überhaupt keine Sprache —, aber gerade insoweit sie dies nur noch unmittelbar und undurchdacht ist, auch noch nicht in ihrer Vernünftigkeit begriffen ist oder sich noch nicht als vernünftig erwiesen hat. Blieben wir bei ihrer unmittelbaren Vernünftigkeit stehen, blieben wir ohne Bedenken bei der Behauptung stehen, daß die Sprache vernünftig ist, so würden wir dadurch aus der Voraussetzung ein nicht erlaubtes Vorurteil machen, denn in der Wissenschaft, d. h. in der Philosophie, muß jedes Vor-urteil schließlich sich zu einem wahren Urteil machen, sich wahr machen, indem man es so denkt, daß es, als das zunächst 'prinzipielle' oder 'a-prioristisch' (Voraus)gesetzte, sich nachher oder 'a-posteriori' als notwendiges Prinzip erweise. Hierzu sei dann noch bemerkt, ohne dies auszuführen (also wieder als eine Voraussetzung, die ich aber ruhig auf meine Rechnung nehme, weil es vernünftig ist, es vorauszusetzen), daß Philosophieren über einen besonderen Inhalt, besser gesagt, daß das rein wissenschaftliche oder philosophische Durchdenken eines besonderen Inhalts — und die Sprache ist ein besonderer Inhalt und dies nicht weniger, weil zuerst durch die Sprache und als Sprache jeder besondere Inhalt (auch die Sprache selber!) zur Vernunft kommen kann und kommt —, daß das philosophische Durchdenken eines besonderen Inhalts voraussetzt: das Denken-können im Geiste der Philosophie, d. h. die geistige Disziplin, die nur die Bewußtseinslehre und die Logik geben können. Ich will hiermit keineswegs sagen, daß ich für die Sprachphilosophie oder für irgendwelche besondere Philosophie z. B. als Titel empfehlen möchte: »Die Sprache, Versuch der angewandten Vernunftlehre.« Denn gerade weil hier die philosophische Denkungsart als Disziplin vorausgesetzt wird, kann, was die Bewußtseinslehre und die Logik lehren, nicht als ein ein für allemal fertiges 'Schema' angewandt werden, von außen her [1]).

---

1) *Σχῆμα*, Schema, bedeutet soviel wie äußere Haltung, Gestalt. So bei Aristoteles, z. B. *ἐν μύθου σχήματι*: »in der Form des Märchens« (Metaph. 1074. b. 1), — *σχῆμα τῆς λέξεως*: »Die äußere Gestalt der Rede (oratio), besonders mit Bezug auf den Rhythmus (Rhetor. 1408. b. 21) usw.

Bei Kant hat 'Schema' die Bedeutung: Vereinungsmittel zwischen Unvereinbarkeiten

Digitized by Google

Bewußtseinslehre und Logik studieren, lehrt Denken, lehrt Denken auf die wahre Weise, indem es lehrt, wie das Denken als das Setzen des Seienden und das sich Verhalten zu diesem von sich Gesetzten, seinen Gang geht, und indem es lehrt, was das Denken als allgemeingültige, also notwendige, Denkweisen, welche Seinsweisen, als allgemeingültige Seinsweisen, welche Denkweisen sind (Kategorien) denkt. Und, was das Denken (in und als Logik) denkt, ist die Vernunft, und die Weise, in der das Denken dieses was denkt, ist deshalb von selbst vernünftig; so ist die Logik die selbstbestimmende Besonderung der Vernunft, wobei sie, sich zur Sprache bringend, sich prädiziert und sich zum Gegenstand und Subjekt macht.

Der Logik vorausgesetzt, aber so, daß es bleibend mit gesetzt wird, ist das Denken in dem Sinn des Denkend-Hervorbringens des Bewußtseins[1]), damit dies als das Bewußtsein des Andern sich erweise als Bewußtsein seiner selbst, um, als das allgemeine Selbst-bewußtsein das Wissen oder die Gewissheit zu sein, daß sein Gedanke, von sich als Selbstbewußtsein, oder Ich, ebensosehr objektiv das 'Wesen der Dinge' ist. Nun ist, schon von altersher, von Hegel jedoch zum erstenmal bewußt und begreifend ausgesprochen, 'Vernunft', 'Logos', der Name der Einheit von Sub- und Objektivität, von Denken und Sein, von Besonderem und Allgemeinem, vom Begriff und seiner Realität, oder wie immer wir hier weiter sprechen mögen. So, als diese Einheit, ist 'die Vernunft' der Name des sich im und als Logos prädizierenden, als das allgemeine sich besondernden Subjekts, des sich bildenden Stoffes. (In diesem Sinn ist die Vernunft nicht ein Stoff, sondern der Stoff.)

Dies ist die Vernunft, oder so gilt dieser Name, aber . . . für die Vernunft, die sich als diese Einheit weiß, die als sich wissende Vernunft Subjekt ist, die als sich wissende Vernunft die Wahrheit als Subjekt, wie Hegel[2]) sagt, die

---

(vgl. De Idee, Jahrg. 4, Heft 3, Nov. 1926, S. 296). Wenn wir nun z. B. die Logik anwendeten auf irgend einen besonderen Inhalt, so setzt dies das (in uns) Sein der Logik als Lehre voraus, um nicht zu sagen: als Sammlung von Lehrsätzen, um so die Form zu sein, welche der betreffende Inhalt annehmen muß, die aber, insofern dieser Inhalt sich zu dieser, seiner logischen Form nicht entwickelt, ihm von außen her auferlegt wird, und, als die Verbindung des empirisch gegenwärtigen Inhalts mit dem nicht als Form jenes Inhalts gegenwärtigen Begriff, auch wohl 'Schema' im letzten Sinne heißen kann.

1) Zum erstenmal von Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes beschrieben.

2) Vgl. Hegel, Encycl. § 437, 438, 439, § 23.

Digitized by Google

»wissende Wahrheit« ist und 'Geist' heißt, als der Name des Absolut-Allgemeinen, von dem wir, als endliche Subjekte, die vereinzelten Fälle, die 'beiher Spielenden', die Beispiele, sind, was wir aber nicht so sind, wie wir uns selbst und einander als zufällige Individuen unmittelbar finden, sondern, was wir für den Geist sind, der, als sich wissende Vernunft, in jedem Falle und in allen Fällen sich er-kennt, um erst so die vielen einzelnen Fälle als seine Fälle anzuerkennen. Denn obwohl dem Für-sich-sein der Vernunft das Sein der Vernunft vorauszusetzen ist oder, gerade weil und insofern dies ihrem Für-sich-sein vorausgesetzt ist, ist die Vernunft erst wirkliche Vernunft . . . für sich, als Geist, der, als das Absolut-Allgemeine, welches er ist, ebensosehr vernünftige Wirklichkeit als wirkliche, weil sich verwirklichende Vernünftigkeit ist: Ein Begriff, der, was uns betrifft, dem Philosophieren über, d. h. dem begreifenden Denken der Sprache vorhergehen muß.

Was vernünftig ist, das ist wirklich [1]), ein Ausspruch, der nichts als Mißverständnisse herbeiführt, wenn nicht verstanden und begriffen wird, was 'vernünftig' und 'wirklich' bedeuten. Und diese Bedeutung bleibt unbegreiflich, wenn diese Voraussetzung nicht verstanden wird als die Disziplin, der wir uns zu unterwerfen haben. Undurchdacht und unbegriffen ist dieser Ausspruch nichts als eine Behauptung, selbst nur eine Auffassung, die, als Standpunkt, wohl 'Idealismus' heißen kann, aber dann als der Idealismus, von dem Hegel sagt (Phänom. d. Geistes, S. 197—198), daß er »jenen Weg nicht darstellt, sondern mit dieser Behauptung anfängt, daher auch reine Versicherung (ist), welche sich selbst nicht begreift, noch sich Anderen begreiflich machen kann«, denn er spricht, als dieser Idealismus, nur »eine unmittelbare Gewißheit aus«. Man bemerke hierzu: Der Begriff dieser Voraussetzung kann sich Andern nicht begreiflich machen, sofern er nichts ist als unmittelbare, sich selbst nicht begreifende Gewißheit; aber er kann sich ebensowenig begreiflich machen, wenn die Andern, ohne Mühe zu genießende Erbaulichkeit anstrebend, erwarten, daß sie den Begriff so fix und fertig empfangen könnten.

Was wirklich ist, das ist vernünftig. Die Sprache ist wirklich, also ist sie vernünftig, aber doch erst, wenn sie in ihrer Vernünftigkeit begriffen ist. Begreiflich wird sie aber nicht, wenn wir sie lassen, wie sie in ihrer undurchdachten Tatsächlichkeit ist; ihre Tatsächlichkeit muß aufgehoben

[1]) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. Bolland, S. CXCVI. Vgl. auch: Hegel, Phän. d. Geistes, ed. Bolland, S. 194.

Digitized by Google

werden, nicht zunichte gemacht oder als Nichtigkeit 'betrachtet', sondern erhoben werden zu ihrer Vernünftigkeit, indem sie vernünftig gemacht wird, d. h. indem sie so gedacht wird, daß sie sich als vernünftig erweist. Hier ist die Voraussetzung gestellt und verstellt zu der Verpflichtung, sie zum Ergebnis zu machen und wieder herzustellen. Daß die Sprache vernünftig sein muß, ist Voraussetzung, aber so, wie diese verstellt ist zu dieser Verpflichtung.

Die Wissenschaft der Sprache fordert, was jede Wissenschaft in Hinsicht auf ihren Stoff fordert, nämlich diesen, also in unserem Falle die Sprache, so zu denken, daß er sich als vernünftig erweist. Dieses soll nun keineswegs heißen, daß wir verständigerweise voraussetzen sollten, so per definitionem, als ein allgemeines Kriterium, was vernünftig ist, d. h. was 'vernünftig' bedeutet um dieses Kriterium dann dazu zu benutzen, an der Sprache das Vernünftige von dem Unvernünftigen zu scheiden, dieses letztere fortzulassen oder als merkwürdige Ausnahme zu bewahren als einen Leckerbissen für die Gelehrten, und so das Vernünftige übrig zu behalten, wenn Ernst mit der Sache gemacht würde. Spaltung in einen rationellen und einen irrationellen Teil ist auch in der sich so nennenden Sprachwissenschaft nicht ungewöhnlich, weil es auch dem sich mit diesem Inhalt beschäftigenden Verstand eigen ist, das mehr als verständige Vernünftige als das Irrationelle zu scheiden von dem eigene Vernünftigkeit nicht erreichenden, deshalb unter seiner eigenen Wahrheit bleibenden Verstand, als vom Rationellen, um, je nachdem es eben paßt und sich dienlich erweist, dieses Irrationelle, als dem 'gesunden Verstand' nicht entsprechend, bald zu verwerfen, bald hoch zu erheben, aber in beiden Fällen nicht zu verstehen.

Die Disziplin, welche die Lehre des Bewußtseins und die Logik gibt, welche das Studium dieser sich gegenseitig voraussetzenden und bedingenden philosophischen Wissenschaften gibt, lehrt denken, lehrt vernünftig denken. Einen Inhalt vernünftig denken, bedeutet, ihn denken als Inhalt der Vernunft, wie er 'in der Vernunft' liegt. Und es ist wieder Bolland, der uns, Holländer, einige Holländer wenigstens, begreifen gelehrt hat, was es bedeutet, wenn wir sagen, daß etwas 'in der Vernunft' liegt. Etwas liegt in der Vernunft, insoweit es als besondere Bestimmtheit in vernünftigem oder logischem, d. h. notwendigem Zusammenhang mit anderen Besonderheiten denkbar ist und also gedacht werden muß, um so, in diesem Begriff und als dieser Begriff, auch in diesem Sinn in der Vernunft zu liegen, daß es als zum Namen gestaltete Nennbarkeit seinen Sinn erhält und seinen Sinn hat

Digitized by Google

in einem Zusammenhang von Namen oder in einem . . . Satz, worin die Worte, sich gegenseitig von selbst mitbringend und erzeugend, in aller Verschiedenheit die Einheit der Vernunft zu vernehmen geben[1]). Und so liegt denn auch die Sprache in der Vernunft, und zwar so, wie sie selbst die Vernunft ist, worin alles Wirkliche liegt.

Nun ist die Sprache, die Vernunft als Sprache, selber der Beweis, weil sie die Manifestation ist des Sich-selbst-Wissens der Vernunft; denn die Bedingung, nicht eine der Bedingungen, sondern die absolute Bedingung, für das Sprechen-können und demnach auch für das Vernehmen-können, ist, daß das sich-äußernde und das sich-wieder-verinnerlichende Subjekt vernünftig, sagen wir nur: menschlich sei und wenigstens in diesem Sinn seiner selbst bewußt, daß es die unmittelbare Gewißheit ist, die, insoweit sie unmittelbar ist, sich selbst aber nicht begreift und sich deshalb Anderen nicht begreiflich machen kann: verstanden werden zu können und verstehen zu können und dies allerdings nicht weniger um . . . mißverstanden werden zu können und mißverstehen zu können, d. h. das zu verstehen Gegebene nicht zu verstehen, nicht im Sinne eines einfachen Nicht-verstehens, sondern indem man es anders nimmt als es gegeben wird und es also in diesem Sinn ver-nimmt.

Die Bedeutung dieser Gewißheit: verstehen zu können und verstanden werden zu können, erhellt, wenn wir zurückdenkend bedenken, daß sprechende und also vernehmende Vernunft die Vernunft ist, aber als Subjekt, als Ich, welches, als das Auseinandergehen zu Ich und Du, zugleich und als dieselbe Bewegung, die Wiederherstellung seiner Einheit ist (vgl. S. 4 f.). Nun ist 'Ich' (im Verhältnis zu 'Du') der Name des (Selbst-)Bewußtseins, wie dieses sich eines anderen Bewußtseins bewußt ist, als Bewußtsein anderen Bewußt-seins . . . Selbst-bewußtsein, als Bewußtsein anderen Bewußtseins . . . anderes Selbstbewußtsein. Als Selbstbewußtsein ist Ich, d. h. bedeutet 'Ich', immer anderes Selbstbewußtsein, um als das Bewußtsein anderen Selbstbewußtseins als Du, für dieses andere Selbstbewußtsein selbst 'Du' zu sein. So ist Ich als Selbstbewußt-

1) In ihrer Verschiedenheit geben die Worte die Einheit der Vernunft zu erkennen, indem sie als eine Rede (ratio und oratio = Gedanke und ausgesprochener Gedankengang), einander kennend, fortschreiten und als Einheit gerade das sagen, was ein Wort allein und viele, einander nicht kennende Worte zusammen nicht oder doch so gut wie nicht sagen können.

Digitized by Google

sein, d. h. mit Bezug auf Ich: Du, und so ist das Auseinandergehen von Ich und Du das Auseinandergehen von ... Du zu Du und anderem Du, oder, denn es ist trotz allen Unterschiedes wesentlich dasselbe, von Ich zu anderem Ich. Ohne Unterschied ist dieses mit Bezug auf sichselbst andere Selbstbewußtsein, wenn ich und du, wenn wir, uns verstehen, welches wir tun müssen, um uns gegenseitig miß-verstehen zu können. Aber, wenn wir uns verstehen oder (es macht in diesem Zusammenhang keinen Unterschied) mißverstehen, so verstehen wir uns doch immer über dasjenige, dessen wir uns bewußt sind als des Anderen-von-uns, als des Nicht-meinen und Nicht-deinen, als des irgendwie Seienden, welches zur Sprache kommt und besprochen wird als 'es' oder 'er'. So ist das sich verstehende Selbstbewußtsein, das als anderes Selbstbewußtsein sein Anderssein zugleich aufhebt oder zum Moment macht, zugleich Bewußtsein (des Anderen), um als die Einheit von Bewußtsein seiner selbst und Bewußtsein des Anderen — eine Entwicklung, welche die Bewußtseinslehre zu denken nötigt und deren Begriff hier vorauszusetzen ist —, das allgemeine Selbstbewußtsein und so das Wissen zu sein, daß sein 'Gedanke' (das Innerliche, das geäußert wird, d. h. sich äußert) nicht bloß subjektiv, der seinige, ist, von sich als von diesem anderen Selbstbewußtsein, sondern zugleich objektiv ist, was hier bedeutet: zugleich von jenem anderen Selbstbewußtsein gedacht wird.

So ist denn die Bedingung für die Vernunft, damit sie Sprache, d. h. Rede, sei, die Gewißheit, als Selbstbewußtsein sich mit anderem Selbstbewußtsein über das Seiende verstehen zu können. Und, als dieses allgemeine Selbstbewußtsein, d. h. als diese Gewißheit, ist, d. h. heißt die Rede ('Vernunft') ... Geist [1]).

Diese Gewißheit macht erst wirklich möglich, daß ich verstehe und verstanden werde; weshalb es ja auch erst diese Gewißheit ist — obgleich sie einstweilen noch nicht mehr und besser ist als die unmittelbare Gewißheit, wobei man es im allgemeinen und was die Mehrzahl der Menschen betrifft, wohl bewenden läßt —, welche sprechen und vernehmen macht, welche die Vernunft sich so manifestieren macht, ebenso wie das Fehlen dieser Gewißheit, als Ungewißheit, zum Stammeln und Raten führt, so wie die andere Gewißheit (nicht verstehen zu können und nicht verstanden werden zu können) mit Stummheit schlägt und dumm macht.

1) Vgl. hierzu S. 12 und Hegel, Encycl. § 435 und 436.

Digitized by Google

Als das Erscheinen, als das Sich-manifestieren dieses Sich-selbst-Wissens der Vernunft, ist die Sprache das Erscheinen des Geistes für den Geist. Weil dies aber das Erscheinen des Geistes ist, muß es 'Offenbaren' heißen.

Dieses Sich-offenbaren, das der Geist ist als das Sich-für-sich-setzen des Begriffes, welches als das Sein des Geistes ebensowohl sein (des Geistes) Inhalt, wie seine Form ist, dieses Sich-offenbaren ist in seiner reinst-geistigen Wirklichkeit das, was 'Sprache' heißt, weshalb dieses Sich-offenbaren denn auch auf die der Vernunft eigentümlichste Weise, d. h. in der der Vernunft eigentümlichsten Form als Sprache zur Sprache kommen muß [1]). Daß die Sprache auf holländisch 'Rede' (Vernunft) heißt, ist denn auch kein sinnloser Zufall. Es liegt in der Vernunft, denn die Sprache ist die Vernunft als die der Vernunft wesentlich eigene Erscheinung, als die der Vernunft eigene Form. So ist die Sprache vernünftig und Beweis der Vernünftigkeit. Der Mensch unterscheidet sich von dem nur natürlich lebenden Geschöpf, dem Tier, durch seine Vernünftigkeit, d. h. durch seine Sprache. Und sie erweist sich als Vernünftigkeit, indem sie die Vernunft offenbart, die die Gewißheit ist, die Einheit eigener Sub- und Objektivität zu sein, die Einheit seiner selbst als des einzelnen Subjektes und des Allgemeinen. Denn als Sprache, als jene Erscheinung, welche Einheit von Sprechen und Vernehmen, von Veräußerlichen und Verinnerlichen ist, ist die Vernunft Subjekt und ihrer selbst versichert, wenigstens, um das hier zum Überfluß noch einmal hinzuzufügen, unmittelbar ihrer selbst gewiß: verstehen zu können und verstanden werden zu können, d. h. als Ich mit dem Anderen (Du) eins zu sein, auch und eben, um nicht einverstanden sein zu können. Diese Gewißheit will nichts anderes besagen als dies: daß ich mit durch Denken versicherter Gewißheit weiß, oder aber unmittelbar und ohne Bedenken, daß meine Gedanken nicht bloß von mir, sondern ebenfalls von Anderen gedacht werden können und in sprechender und vernehmender Wirklichkeit auch wirklich von Anderen gedacht werden müssen, um verstellt, umgestellt und umgedreht und verdreht werden zu können, denn Mißverständnis ist ja nur möglich, wenn jemand (ich selbst oder ein Anderer, ich kann mich selbst auch mißverstehen) meinen Gedanken miß-

1) Kommt diese Offenbarung, die Sprache, zur Sprache, so wird sie dadurch der Inhalt ... der Sprache als Form: die Sprache bringt sich selbst zur Sprache, um, wenn sie dies bewußt tut, Sprachlehre zu werden. Und was auf diese Weise bewußt zur Sprache kommt, ist die Vernunft. Darum ist Sprachlehre Vernunftlehre.

Digitized by Google

versteht, d. h. wenn jemand meinen Gedanken verstehend, also denkend, verstellt und meinen Gedanken anders, als den seinigen denkt. Wir können sogar sagen, und ohne Übertreibung, daß wir einander niemals verstehen, wenn 'verstehen' heißen soll, daß der Unterschied zwischen 'meinem' Gedanken und 'deinem', zwischen 'Ich' und 'Du', nichts Anderes sein darf als ein Namensunterschied, nein, kein Namensunterschied, sondern ein Laut-unterschied. Einheit des Denkens ist allem Unterschied, Unterschied des Denkens ist der Einheit des Denkens vorausgesetzt, um in dieser Einheit miteinander und als diese Einheit sich dauernd zu erhalten. Diese Gewißheit, daß meine Gedanken, von mir als Einzelwesen, nicht bloß subjektiv, die meinigen sind und bloß für mich gelten, sondern ebensowohl objektiv, die deinigen sind und für dich gelten, dieses Wissen, in welchem ich versichert bin, als Individuum, nicht bloß in mich selbst geschlossen und vor andern verschlossen, sondern als ein Fall des Allgemeinen das Allgemeine mit zu sein, diese Gewißheit ist die Vorbedingung der Sprache, nicht aber die Bedingung, deren Erfüllung noch problematisch ist; denn eben insoweit die Sprache der Beweis und die Manifestation dieser Gewißheit ist, ist sie zugleich die Erfüllung, so daß, wenn wir denken und sagen, daß die Vernunft, als der Geist, die Selbstgewißheit ist, die Einheit ihrer Sub- und Objektivität zu sein, ihrerselbst als der Vereinzelung und als des Allgemeinen, wir hiermit zugleich einräumen, nicht bloß, daß durch diese Gewißheit die Sprache nur möglich ist, sondern daß die Sprache dieser Gewißheit, durch und als welche die Vernunft Geist ist, Wirklichkeit ist. Die Sprache ist als geistige Wirklichkeit wirklicher, d. h. sich selbst verwirklichender Geist; die Erscheinung und die Gestalt, in welcher und als welche der Geist ganz gegenwärtig und offenbar ist. Aber die Sprache ist des Geistes Erscheinung, Gestalt und Offenbarheit als sein Sich-zur-Erscheinung-bringen, als Sich-gestalten, als Sich-offenbaren. Frage: Was ist Geist? und antworte: Geist, wirklicher Geist ist die Sprache als sich, sein eigenes geistiges Dasein gebender, als sich in wahrnehmbarer Gestalt vergegenwärtigender Geist.

Wenn also jemand behauptet, daß man so etwas wie 'Geist' nicht kenne und er damit sagen will, daß Geist nicht bestehe, so können wir sowohl was dieses Nicht-kennen als was dieses Nicht-bestehen betrifft, ihm wieder einmal recht geben. Allerdings, der Geist besteht nicht, aber weil er den Geist nicht kennt, weiß er auch nicht zu sagen,

Digitized by Google

was dieses Nicht-bestehen hier zu bedeuten hat. Der Geist besteht nicht, denn die Wirklichkeit des Geistes, die Sprache, besteht nicht . . . es sei denn auf die Weise jener vielen Sprachen, auf die Weise des Entstehens und Vergehens, worin Übergehen von selbst mit einbegriffen ist, und dann nur noch auf diese Weise, wenn man begreift, daß die Sprache, die, als die Wirklichkeit des Geistes, der wirkliche Geist ist, ohne selbst zu entstehen und zu vergehen und überzugehen, das Entstehen, Vergehen und Übergehen jener vielen, auf diese unbeständige und darum bestandlose Weise, bestehenden Sprachen ist. Man spricht wohl von dem Leben der Sprache und man nennt das dann eine 'übertragene' Ausdrucksweise, weil 'Leben' ausschließlich Geltung hat als der Name für den natürlichen Prozeß [1]). Abgesehen davon, daß das natürliche Leben schon Anfang und Ankündigung geistigen Lebens ist, müssen wir hierzu bemerken, daß es sich gerade so gut und gerade so schlecht umkehren läßt und daß es auch eine übertragene Anwendung des Wortes ist, von natürlichem Leben zu sprechen. Mit Recht spricht man aber von dem Leben der Sprache, wenn dies nämlich heißen soll, das Sichbeständig-machen dieses Unbeständigen, als die sich beständig machende Weise, wie das Allgemeine sich 'besondert'; denn die Weise, wie die Sprache, dieses Allgemeine sich besondert, ist derart, daß sie in ihren Besonderungen, d. h. in jeder der vielen Sprachen, sichselbst gleich, das Allgemeine bleibt, was sie ist und darum . . . auf sich beständig machende Weise sich besondert: die species (Niederländisch, Deutsch, Französisch usw.) ist, als Selbstbesonderung des Genus (das nicht wiederum als species unter den specibus vorkommt), das Genus selbst auf spezifische Weise, und der vereinzelte Sprachfall, das Individuelle (mein jetziges, dein damaliges Sprechen), ist durch das Besondern, auf welche Weise die Sprache gerade lebt, das Genus selbst, das Allgemeine, als Fall.

Empiristisch geht man von den vielen sprachlichen Einzelfällen aus, die man findet und an denen man mancherlei findet, wahrnimmt, bemerkt und bedenkt. Allein so, wie man diese Fälle als unmittelbar Vorliegendes faktisch findet, findet man nicht und zeigen sie nicht was man, falls wahre Sprachkenntnis gemeint wird, doch finden müßte und was sie sein müßten, nämlich: das eigene Wesen dieser Fakta, welches diese als vereinzelte Fälle des Allgemeinen, das Allgemeine, die allgemeine Sprache sind, jedoch nicht als ein

1) Man vergleiche für diesen 'übertragenen' Gebrauch das über die Bewegung Ausgeführte in meinem Buche „Zelfbewustwording des Geestes" I, S. 184.

Digitized by Google

untätiges und unbewegliches, darum unwirkliches, starres und totes Abstraktum (Produkt des Verstandes und demnach ohne andere und bessere objektive Gültigkeit, als es als ein solches Produkt haben kann), sondern das Allgemeine als das sich selbstbesondernde Sich-vereinzeln, d. h. als das allgemeine Leben sich lebend zum Lebenden gestaltend[1]). So ist jeder einzelne Sprachfall nicht nur ein Geoffenbartes, sondern als das Offenbargewordene ..., das Offenbar-werdende, nämlich, offenbar werdender Geist. Und, was so offenbar wird, ist, daß der Geist dieses Sich-offenbaren ist.

So ist die Sprache als Erscheinung der Vernunft für die Vernunft vernünftig, und kraft dieses Begriffs muß Sprachlehre ... Vernunftlehre sein.

Dieses Für-sich-sein der Vernunft, die Sprache, ist aber nicht ohne seine Voraussetzung. Aber weil hier die Rede ist von der Vernunft als Sprache, als redender Vernunft, kann hier auch nur die Rede sein von der Vernunft als Geist, was, nach dem Obigen, selbstverständlich sein dürfte. Darum setzt das Für-sich-offenbar-sein des Geistes das An-sich-sein des Geistes voraus, sein Verborgen-, Geheim- oder Subjektivsein, das wir, indem wir es bedenken, objektivieren, das aber an sich oder sich selbst überlassen, nicht objektiv, und, wohl bedacht, darum auch nicht subjektiv ist. Denn 'subjektiv' kann, als Bestimmung, nur Geltung haben im Unterschied von, also nur ... mit 'objektiv'.

---

1) Die allgemeine Sprache ist nicht wiederum in dem Sinne etwas Besonderes, daß sie inmitten jener vielen besonderen Sprachen als die 'allgemeine' Sprache vorkommt, oder auch nur vorkommen könnte als ... eine lebende Sprache, oder, was für die klassischen Sprachen gilt, daß sie ein Denkmal einer gelebt habenden und aufgehoben weiter lebenden Sprache sein könnte. Denn das sich-besonderende und in diesem Sinne lebende Allgemeine ist kein Abstraktum, sondern konkret: Nicht diese und nicht jene besondere Sprache, um, zugleich sowohl diese als jene, und, als diese negative Einheit, das Wahre aller Sprache und als Sprache zu sein, — ein Gedanke, der, ungeachtet verschiedener 'Argumente' für und wider, schon begreiflich macht, daß eine sogenannte 'Weltsprache', sogar als allgemeines 'Verkehrsmittel' neben den besonderen Sprachen gemeint (und trotz des zeitweiligen, mehr oder weniger dahinsiechenden Bestehens von Volapük und Esperanto) in der Wirklichkeit des sich vernehmenden und sich zu vernehmen gebenden Geistes und als diese Wirklichkeit wesentlich unexistierbar ist.

Eine allgemeine Weltsprache, ein allgemeiner Weltstaat, eine, für alle Menschen gültige, allgemeine Gleichheit, sind, wie andere ähnliche Produkte, nur Erdenksel, welche ohne ihr Gegenteil keine Wirklichkeit haben und haben können und demnach nur bestehen als Abstraktionen des Verstandes und als ... Ideale.

Digitized by Google

Reden, so können wir sagen, ist ein Sich-verraten des Geistes, der, wenn seine Selbstgewißheit, die er durch sein Reden, erweist, sich zur Ungewißheit verkehrt (vgl. S. 17) nichts Besseres wird als ein Sich-zu-erraten-geben. Und, was der Geist verrät, gelegentlich nur zu erraten gibt, ist der Geist selber als sein Inhalt, den wir, ohne uns auf Unterscheidungen einzulassen, welche andere Namen erfordern, 'Gedanken' nennen können. Dieses bedeutet, daß der als (an sich) seiende vorauszusetzende Geist Gedanke ist oder 'Gedanke' heißen kann, so aber, wie dieser, sich nicht aussprechend und unausgesprochen, verborgen, nur subjektiv [1]) und unvernehmbar ist: Der Geist, der sich nicht offenbart, oder sich nicht für sich zum Geiste macht, ist, ebenso wie das Wesen, das nicht erscheint, wesenlos ist, geistloser Geist (man beachte: geistloser . . . Geist) und darum nicht gleichgültig 'etwas Anderes', sondern wesentlich das Andere von sich selbst, d. h. das dem wirklichen Geist vorauszusetzende Andere, nur möglicher Geist oder . . . Seele. So wahr es nun ist, daß wir aussprechen, was in unserer Seele lebt, ebenso wahr ist es auch, daß wir, was in unserer Seele als rein Seelisches lebt [2]), nicht aussprechen können, denn das rein Seelische, unsere 'Empfindungen', 'Affekte' oder wie wir es bezeichnen wollen, insoweit nicht zu der Bestimmtheit des Gedankens gelangend, bleibt als das strikt Individuelle, in uns vor andern verschlossen.

Allein, ebenso wie die Seele nicht kurzweg Nicht-Geist ist, sondern Noch-nicht-Geist, so können wir, was an Seelischem in unserer Seele lebt, auch nicht kurzweg nicht aussprechen, sondern noch nicht aussprechen: es kann noch nicht ausgesprochen und darum selbstredend noch nicht besprochen werden. Einstweilen noch gedankenlose Empfindungen und Affekte können noch nicht zum Worte kommen, was bedeutet, daß sie also zugleich schon zum Worte kommen können, aber zögernd oder besser noch: vor dem Wort zurückscheuend, gleichsam als fürchteten sie sich vor der Rechenschaft, Verantwortung fordernden Bestimmtheit.

Was zur Sprache und zum Worte kommen will, muß eben die Form des Gedankens irgendwie suchen, welches bedeutet, daß es seiner

---

1) Nur subjektiv: Für uns, die wir dieses denken, nicht für diesen Geistesinhalt, der als sich nicht aussprechender Gedanke auch nicht für sich ist.

2) »Was in unserer Seele lebt?« Eine ungenaue, Mißverständnis verursachende bildliche Rede, als ob man sprechen könnte von Etwas, das in unserer Seele lebt, und von der Seele als von etwas Andrem.

Digitized by Google

strikt individuellen Subjektivität sich e n t-hebend, sich zum Allgemeinen e r-heben muß. Denn was zur Sprache kommt, ist nicht das Einzelne, hier und jetzt Seiende, Unmittelbare, das weder Dauer noch Bestimmtheit hat, sondern das Allgemeine. »Will ich«, so sagt H e g e l [1]), »aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meinung [das unmittelbare, ohne Bedenken Gewußte] unmittelbar zu verkehren, zu etwas Anderem zu machen und so sie gar nicht zum Worte kommen zu lassen, dadurch nachhelfen, daß ich dies Stück Papier aufzeige" (als 'Beispiel' von Unmittelbarkeit), „so mache ich die Erfahrung, was die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit in der Tat ist« [2]), nämlich: die A l l g e m e i n h e i t und dann mache ich zugleich die Erfahrung, daß eine sinnliche oder unmittelbare Gewißheit, wie z. B. (d. h. als ein Beiherspielendes) eine Empfindung oder ein Affekt, sich nicht aussprechen läßt.

Gleichsam um Hegels Wort zu unterstreichen, bemerkt der niederländische Vernunftmeister B o l l a n d hierzu: »Ein großes Wort!« Und mit Recht: Das Sprechen, d. h. der Geist als Sich-offenbaren, hat die g ö t t l i c h e Natur, das Unmittelbare, s i c h s e l b s t a l s d a s U n m i t t e l b a r e, welches als I n h a l t von dem sich gestaltenden Geist sich unterscheiden, aber nicht scheiden läßt, in die Erscheinung treten zu lassen, und zwar so, wie dieses Unmittelbare s e l b s t i s t, i n s e i n e r W a h r h e i t ist, d. h. wie es s i c h e r g i b t. Und als was ergibt sich das U n m i t t e l b a r e? Als d a s A n d e r e v o n s i c h s e l b s t, als das M i t t e l b a r e, denn es i s t (das Un-mittelbare) d u r c h V e r n e i n u n g, d u r c h d i e V e r n e i n u n g, d i e e s s e l b s t i s t, die es, wie wir hinterher einräumen müssen, nicht zu werden braucht, sondern die es u n m i t t e l b a r, d. h. als das U n m i t t e l b a r e s e l b s t ist [3]). — Das Unmittelbare i s t, was es ist: Es i s t eigene Verneinung, und demnach i s t es n i c h t, was es ist, um also n i c h t zu sein und zugleich n i c h t . . . n i c h t z u s e i n, was es ist, auf welche Weise und als welche Weise es nur s e i n kann, wenn es z u g l e i c h s o w o h l i s t, a l s n i c h t i s t, was es ist: das A l l g e m e i n e in dieser noch anfänglichen, einfachen Bestimmung; denn das Unmittelbare ist, d. h. ergibt sich zu sein: n i c h t b e s c h r ä n k t auf S e i n (nicht n u r Verneinung von Nicht-sein) und n i c h t b e s c h r ä n k t auf N i c h t - s e i n (nicht n u r Verneinung

1) P h ä n o m e n o l o g i e d e s G e i s t e s, Ed. B o l l a n d, S. 78.

2) Nachtrag von mir, H.

3) Vgl. P h ä n o m e n o l o g i e d e s G e i s t e s von H e g e l, 1. Kapitel, ed. B o l l a n d, S. 64, und meine Z e l f b e w u s t w o r d i n g d e s G e e s t e s I, passim.

Digitized by Google

von Sein). — Weiter: Das Unmittelbare ist, was es ist. Es ist also etwas. Was es ist, seine 'quiditas', ist aber dies: eigene Verneinung zu sein, und so ist es denn etwas.

Als Verneinung dessen, was es ist, d.h als das, was es nicht ist, ist es aber nicht (unbestimmt) nichts, sondern etwas . . . anderes und so anderes Etwas. Und dieses ist es, d.h. als dieses ergibt es sich, als das Unmittelbare: das Unmittelbare ist (hinterher begriffen) . . . unmittelbar Etwas, um, als das, was es unmittelbar ist, . . . unmittelbar etwas Anderes, und sowohl etwas und etwas Anderes, dieses und jenes, als nicht etwas (nichts) und nicht etwas Anderes, nicht dieses und nicht jenes, zu sein. Hierin erkennen wir wieder die Formel des (konkreten) Allgemeinen. Hegel sagt [1]): »Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder Dieses noch Jenes, ein Nichtdieses, und ebenso gleichgültig [2]), auch Dieses wie Jenes zu sein, nennen wir ein Allgemeines.«

Diese Bewegung, diese Dialektik, durch welche und als welche das Unmittelbare (nicht: wahr gemacht wird, sondern) sich wahr macht, d. h. sich zu seiner Wahrheit macht, ist das Leben der Vernunft, die lebendige Vernunft selber, die . . . in der Sprache und als die Sprache zu sich selbst kommt und für sich ist, — in der Sprache und als die Sprache, die, als Wortgestaltung, die erscheinende Wirklichkeit, die wirkliche Erscheinung dieser Dialektik ist, die wir aber nicht so unterscheidend diese Dialektik zu nennen haben, denn es gibt keine andere Dialektik als die Selbstbewegung des Unmittelbaren, die ferner nicht aufzufassen ist als eine zeitliche Bewegung, in dem Sinne (wie unsere Vorstellung es ja nur gestattet), als gäbe es erst ein Unmittelbares, dann seine Vermittlung, und endlich das Allgemeine als das Resultat. Die Dialektik ist, als die über jede Zeit und jeden Raum und jede natürliche Endlichkeit hinausgehende Selbstbewegung des Begriffs, unmittelbare Selbstverkehrung und Vermittlung des Unmittelbaren und damit unmittelbar das Resultat, das Allgemeine. In Wahrheit und als Wahrheit gilt keine andere Dialektik als die Selbst-bewegung, welche die Selbst-bestimmung des Unmittelbaren ist; allein, die Dialektik ist, jetzt was sie selber angeht, ebenfalls dialektisch, welches bedeutet, daß sie als dieses bisher unbestimmte Allgemeine, dieses noch bloß allgemeine Leben des Begriffs, das sich mit jeder Begriffsbesonderheit (Kategorie) geltend macht, nicht

1) Phänomenologie des Geistes, ed. Bolland, S. 67.
2) Gleichgültig?

Digitized by Google

bleibt, sondern als die allgemeine Methode (die Idee, in ihrer bisher nicht besonderten Allgemeinheit) sich besondert, um in dieser Besonderung und als diese Besonderung, welche sich ordnender Zusammenhang, System, ihrer vielen Besonderungen ist, mit sichselbst als das Allgemeine eins, die einzelne und einzige Methode zu sein. Was sich aber als dieses Allgemeine besondert, ist, um es nur kurzweg zu sagen, das sich besondernde Allgemein-Werden des unmittelbar Einzelnen, das als solches und ohne weiteres keine Wirklichkeit und keine Wahrheit hat, und darum auch unaussprechlich ist, nicht zu erkennen gegeben werden kann und nicht erkennbar ist —, welches denn einen Grund bildet, mit erbaulich klingenden Worten darüber zu reden als über das 'Unaussprechliche', 'Unerkennbare', 'Übermenschliche'. . . .

Hegel nannte das Sprechen göttlicher Natur, nicht weil ihm dabei 'erbaulich' zu Mute wurde, weil er nicht sagen konnte, was er eigentlich dachte; denn er spricht gerade seinen Gedanken sofort aus: Göttlicher Natur ist das Sprechen, weil es diejenige geistige Wirksamkeit ist, welche das Unmittelbare, wie z. B. unsere Empfindungen, Affekte usw. unmittelbar zum Allgemeinen verkehrt, d. h. zur Form des Gedankens, weil es der wirkliche Geist ist, der, indem er sich offenbart, das Leben der Vernunft, die Dialektik, offenbart. So, als dieses Offenbaren, ist Sprechen das denkbar und aussprechbar Machen von etwas, das an sich undenkbar und unaussprechbar ist, indem es dieses zum Gedanken und zum Worte gestaltet, indem es dieses . . . formuliert [1]).

Daß Sprechen und damit Vernehmen, daß dieses Sich-äußern des Geistes, das Sich-äußern und Sichselbst-Dasein-geben ist von des Geistes wahrem Leben, der Dialektik, dieses wird vermutlich nicht . . . unmittelbar und ohne Bedenken 'bemerkt', und so wird man wohl auch nicht 'finden', daß Sprechen und Vernehmen, die Vernunft als Wortgestaltung, die Tätigkeit des Geistes ist, wodurch das unmittelbar Einzelne sich zeigt, so wie es in Wahrheit ist, nämlich als das Allgemeine. Was man aber wohl finden kann, sei es denn auch nicht ohne einiges

1) John Locke, Essay, III, cap. 3: »A distinct name for every particular thing would not be of any great use for the improvement of the know-ledge, which, though founded in particular things, enlarges itself by general views; . . . Words become general by being made the signs of general ideas« (d. h. Vorstellungen).

Ein besonderer Name für jedes Einzelding wäre 'nicht sehr nützlich' für das Bessern und Vermehren des Wissens? Eine Sprache, die aus solchen Namen bestünde, die nichts als Eigennamen aufzuweisen hätte, wäre sogar im Alltagsleben vollständig unbrauchbar.

Digitized by Google

Nachdenken, ist, daß das Wort, jedes Wort, eine 'Tendenz' zum Allgemeinen hat, insoweit es eine 'weitere' Bedeutung als das unmittelbar gemeinte Einzelne hat. Das Wort 'Tisch' bedeutet nicht, d. h. sagt nicht, was ich sagen will, wenn ich diesen Tisch, an welchem ich jetzt arbeite, meine, denn es bedeutet jeden Tisch. Um annähernd auszudrücken, was ich meine, muß ich Wörter verwenden wie 'dieser', 'jetzt' usw. Allein 'dieser' ist nicht, was ich mit dem unmittelbar Einzelnen meine, denn alles, was in meiner Gegenwart ist oder für mich, als gegenwärtig gilt, ist ein 'dieser' oder 'dieses' Desgleichen für 'jetzt': Jetzt, diese Woche, dieser Tag, diese Stunde, diese Sekunde . . ., der Moment (welcher, in anderem Zusammenhang genommen, kürzer oder länger dauern kann), 'in dem' ich gegenwärtig bin. Das Nämliche gilt für 'hier': Hier im Hause, hier im Garten, usw. Es ist alles 'dieser' oder 'dieses', alles 'jetzt' und alles 'hier'. Und wiederum das Nämliche für 'jenes' oder 'jener', für 'damals' und 'dann', für 'da' und 'dort' usw. Ich mag Wörter anwenden, so viel ich will, und den Sinn drehen, wie ich will, rein und genau aussprechen aber, was ich als das unmittelbar Einzelne meine, das kann ich nicht und das kann niemand. Und dies ist denn kein 'Mangel', der speziell unserer Sprache anhaftet. Es ist in keinerlei Sprache möglich. Die Wörter machen es unmöglich, nicht durch das, was sie in ihrer besonderen Bedeutung sind, sondern durch das, was sie als Namen und Worte sind. Und obgleich es der üblichen Nomenklatur nicht entspricht, müssen wir doch gelten lassen, daß, was als Wort seinen Namen verdient, ein . . . Name ist. Es gibt keine Wörter, die Namen sind, und, andere Wörter, die etwas Anderes sind, Wörter, wie 'dieses', 'hier', 'jetzt', 'damals', 'denn', 'weil', 'und', 'auch' usw. sind ebensosehr Namen (von Beziehungen), wie 'Tisch', 'Haus' oder dgl. Namen sind (von sogenannten 'Dingen') und 'gehen', 'zimmern', 'schlafen', 'liegen', 'sein', 'scheinen', 'bestehen' Namen sind (von Tätigkeiten, Handlungen oder 'Zuständen'). Und alles, was Name ist, bedeutet, bezeichnet, seine (besondere) Bedeutung im allgemeinen [1]).

Demnach ist Wort und Name, Be-'worten' und Nennen, unbrauchbar als Bezeichnung des unmittelbar Einzelnen, des Individuums und des Individuellen in Absonderung an sich. Will man dieses bezeichnen und frei von der Gewalt des Wortes bleiben, so kann man sprechen, ohne zu erwägen und zu bedenken, was das Wort tut, was das Wort ist: das Dasein, die Erscheinung der Dialektik, dieses Lebens des Begriffs; so kann man sprechen und dem Begriff fernbleiben. Man kann es aber auch noch

1) Eigennamen sind, eben weil und insoweit sie die Namen von Individuen sind, keine Namen.

Digitized by Google

anders machen und dann sogar die Gelegenheit verfehlen, daß ein Anderer vielleicht etwas zu begreifen beginnt, nämlich man kann mit dem Finger zeigen. (Wir, Menschen vom alten Schlag wenigstens, schärfen den Kindern ein, daß sie nicht 'zeigen' dürfen.) Daß das Wort unbrauchbar ist, um das unmittelbar Einzelne, etwa unsere streng individuellen Empfindungen und Affekte, zu bezeichnen, ist jedoch alles weniger als ein Mangel des Wortes, denn eben hierdurch erhebt es uns, mögen wir es wissen oder nicht, und wollen oder nicht, über unsere Individualität, die um so unwichtiger und nichtiger ist, je mehr sie auf sich selbst gestellt ist, je mehr sie vor anderen verschlossen, je unaussprechbarer sie ist. Gerade durch das, was man aus Torheit und Mißverständnis einen Mangel nennt, ist das Sprechen göttlich. Man kann es als einen unserem Sprechen anhaftenden Mangel betrachten, daß wir das rein, d. h. ohne jedes Denken, Empfundene, welches als solches 'absolut', d. h. ausschließlich Innerliches, sogar nicht für mich, sondern nur in mir ist, — daß wir dieses nicht aussprechen können. So können wir es auch für einen Mangel halten, daß wir denken und, offenbar, uns nicht mit Schauen und Tasten und mit Fühlen begnügen können, wir können das Sprechen, so wie das Denken, ein 'notwendiges Übel' nennen und es bedauern, daß wir nicht wie die stummen Tiere des Feldes sind; aber, man kann alles dies nicht meinen, ohne es auf diese sehr mangelhafte Weise zu denken, und man kann auf diese, oder auf eine beliebige andere Weise nicht denken, ohne das Gedachte zu verworten. Und dieses kann man ebensowohl finden, wie man finden kann, daß, was das Wort bedeutet, das Allgemeine ist. Dieses so finden bedeutet aber noch nicht: begreifen, daß das Wort das Allgemeine bezeichnet und bedeutet, und daß Denken untrennbar von Sprechen ist. Hiermit will ich nicht sagen, daß wir, was das hier Gesagte betrifft, zweierlei zu begreifen hätten, denn das eine impliziert das andere: wenn ich, indem ich spreche, das unmittelbar Einzelne verkehre und es zum Allgemeinen aufhebe, so tut das Denken dieses, — ich sage nicht: so tue ich dieses denkend, weil hierdurch die Meinung aufkommen könnte, es wäre damit gemeint, daß ich dies immer bewußt denkend täte. Also das Denken tut dieses; ich brauche nicht hinzuzufügen: 'in uns', denn denken außer uns selbst können wir zwar (in uns) denken, aber nicht (außer uns) tun.

Das Sich-offenbaren der Vernunft, der Dialektik, ist, d. h. heißt, 'Sprechen' oder, um nicht wieder den Namen dieser einen 'Seite' anzuwenden, sondern den des Ganzen dieses Verhältnisses, welches, wenn es nicht 'Vernunft' (und 'Rede') heißen darf, keinen Namen

Digitized by Google

hat oder zu haben scheint, — heißt 'beworten' und 'verworten', und dieses tut das Denken, das, indem es allerlei verwortet, ungeachtet ob dieses selbst sinnreich oder sinnlos ist, sich selbst verwortet.

Und dieses kann man denn ebenso wohl so in sich selbst finden und bemerken, wie man finden kann, daß das Wort durch sein Bezeichnen und Bedeuten, d. h. durch die Tätigkeit, die es ist, das Allgemeine vernehmbar macht. Man prüfe es nur an sich selbst: wenn man etwas denkt, was und wie es auch sein mag, so bildet man das Wort, auch wenn man es nicht laut ausspricht, sogar, wenn man keinerlei in sich, oder besser, an sich wahrnehmbare Lippen-, Zungen- oder Kehlbewegungen macht. Ohne zu hören hört man das Gedachte lautlos in sich selbst, weshalb wir sagen können, daß Sprechen ...hörbares Denken, und Vernehmen...denkendes Hören ist, welches bedeutet, daß Sprechen kein Denken ohne weiteres und Vernehmen kein Hören ohne weiteres ist, wie, um ein Analogon anzuführen, Erfahren kein Wahrnehmen und kein Denken ohne weiteres, sondern denkendes Wahrnehmen und wahrnehmendes Denken[1]) ist. Und nun können wir erfahren, auf die Weise der Erfahrung finden, daß wir unsere Erfahrung, insoweit sie denkende Wahrnehmung und wahrnehmendes Denken ist (insoweit sie dieses nicht ist, ist sie keine Erfahrung), auch immer aussprechen und zu vernehmen geben, sei es auch lautlos in uns selbst und nur für uns selbst, d. h. daß wir unsere Erfahrung, weil diese auf ihre Weise Denken ist und wir also niemals erfahren, ohne zugleich zu denken, auch immer verworten. Und dieses können wir denn ebensowohl in uns selbst auf empirischem Wege finden. Allein, um es noch einmal zu betonen, empirisches Finden ist noch lange nicht Begreifen: im besten Falle ist es eine Anregung, mit dem Begreifen einen Anfang zu machen, was es aber nur sein kann, wenn der Begriff nicht mehr nichts ist, sondern insoweit schon begriffen, daß es Objekt in dem Sinne: Zweck sein kann. Obgleich dieses empirische Bemerken, daß das Wort das Allgemeine bedeutet und daß es, als des Denkens eigene Gestalt, von dem Denken untrennbar ist, daß also das Denken von dem Wort untrennbar ist, d. h. daß die Vernunft, Rede, als ratio, untrennbar ist von der Rede, Vernunft, als oratio[2]),

1) Vgl. meine Zelfbewustwording des Geestes I, S. 106.

2) Platon, Theaetetus 189 E—190 A:

»Nennst du denken, was ich so nenne?« (näml.) »Eine Rede«, (in dem Sinne: Gespräch) »welche die Seele an sich selbst richtet über dasjenige, das sie betrachtet«.... »Deshalb nenne ich das Denken (δοξάζειν): Sprechen (λέγειν) und das Denken eine ausgesprochene Rede (λόγον), nicht aber an einen andern gerichtet und nicht mit der Stimme, sondern schweigend in sich selbst.«

Digitized by Google

— obgleich dieses Bemerken lange noch nicht Begreifen ist, ist es doch dem Begreifen vorausgesetzt, zunächst, damit wir uns wundern sollen, d. h. damit etwas so Alltägliches wie die Sprache für uns zum Wunder werde, was dieses Alltägliche dann zu einem Problem macht und uns veranlaßt, zu fragen, wie es doch möglich sei, daß ein Affekt, eine Empfindung, eine Vorstellung, ein Gedanke, dieses als solches doch rein Innerliche, sich durch Vermittlung einer Wahrnehmbarkeit oder Anschaulichkeit anderen vernehmbar machen kann —, wie eine Anschaulichkeit (anschauen tun wir nicht bloß, indem wir mit den Augen sehen) sich und dieses Innerliche, also sich gegenseitig ausschließende, individuell Verschiedene zusammenschließen kann[1]).

Nun ist es unmöglich, daß die Wahrnehmbarkeit dieses bewirkt, insoweit sie nur sinnliche Wahrnehmbarkeit ist. Dieser Ausdruck 'nur sinnliche Wahrnehmbarkeit' entspricht aber mehr dem analysierenden und abstrahierenden, dieses sein Tun nicht verstehenden Verstand, als philosophische Besinnung gestattet, und darum bringt es uns auch in Verlegenheit, wenn wir erklären wollen, auf erklärende Weise bedenken wollen oder müssen, wie sinnliche Wahrnehmbarkeit, z. B. der Schall, dieses Mittel sein könnte. Wir erdenken dann einen Namen. Dieses meine ich nicht in geringschätzigem Sinne, wie man vielleicht glauben möchte. Im Gegenteil. 'Dann erdenken wir einen Namen', besagt, daß wir 'etwas', in unserem Fall: 'auf welche Weise und (oder), wodurch etwa der Schall dieses Mittel ist', wovon wir, da es der Inhalt unseres (auf die Weise der Frage) nicht-wissenden Bewußtseins ist, auch nicht wissen, wie wir es nennen sollen, nennbar machen, indem wir es denken, oder, was wesentlich auf dasselbe herauskommt, denkbar machen, indem wir es nennen. Wir können dasselbe auch anders ausdrücken, nämlich so: Daß wir etwas, was wir nicht wissen, anfangen zu wissen, indem wir es denkend bestimmen oder prädizieren, d. h. indem wir es denkend dadurch zum Subjekt machen, daß wir es mit Bestimmungen verbinden, die, eben weil sie von vornherein nicht gewußt werden (im Bewußtsein und als das Bewußtsein nicht objektiv sind), erdacht werden müssen. 'Dann erdenken wir einen Namen' bedeutet also, daß wir denkend (wie könnten wir es übrigens anders) ein Urteil bilden, in welchem das betreffende Etwas das Subjekt ist.

Sophistes 263 E:

»Sind Gedanke und Rede (λόγος) nicht dasselbe, außer daß dieses innerliche, lautlos geführte Gespräch der Seele mit sich selbst von uns 'Gedanke' (διάνοια) genannt wird?«

1) Man denke hier an das 'Schema' bei Kant. Man vergleiche auch vom Verfasser: Kritisch Verzet, I. in: De Idee, Jahrg. 4, 3. Abschnitt, Nov. 1926. S. 296.

Digitized by Google

Wie kann eine sinnliche Wahrnehmbarkeit, z. B. der Schall, das Mittel sein, sich gegenseitig Ausschließende zusammenzuschließen? Wenn dasjenige, das in anderem Zusammenhang 'sinnliche Wahrnehmbarkeit' heißt, d. h., das in anderem Zusammenhang das Subjekt ist mit 'sinnliche Wahrnehmbarkeit' als Prädikat, jetzt als dieses Urteil das Subjekt wird etwa mit: Hinweis, Bezeichnung, Zeichen als Prädikat. Auch dieses kann wieder anders gesagt werden, nämlich so: eine sinnliche Wahrnehmbarkeit kann dieses Mittel sein, wenn es . . . als dieses Mittel, also auf die betreffende Weise vermittelnd, tätig ist, welches denn einer Tautologie sehr ähnlich sieht, wenn wir wenigstens nicht bedenken, daß: ein Mittel sein können (Möglichkeit) und: als Mittel (wirklich) tätig sein, nicht ein und dasselbe ist, und wenn wir hiermit also nicht bedenken, daß in dieser scheinbaren Tautologie gerade der Unterschied liegt zwischen einer Wahrnehmbarkeit ohne weiteres, die als solche der Möglichkeit nach alles sein kann, wenn wir die Verwirklichung und die Wirklichkeit nur aus dem Spiel lassen, und einer Wahrnehmbarkeit, die weitere Geltung hat als Wahrnehmbarkeit, weil sie gilt als auf die bezeichnete Weise (wirklich) tätig sein zu können. Und dann kehrt die Frage zurück, aber anders: wie kann z. B. der Schall eine Bezeichnung oder ein Zeichen sein, und zwar ebensowohl für den Redenden, damit er mittels des Schalls äußern könne, was in ihm lebt, wie für den Angeredeten, damit er nicht bloß sinnlich höre, sondern, was in einem Anderen lebt, vernehmen könne? Wie vermag der Schall, der als solcher ja kein anderes Prädikat haben kann als 'Schall': Schall ist Schall, — wie vermag Schall ein Zeichen zu sein?

Durch Analyse von Schall können wir nicht dazu gelangen, wenigstens, wenn wir Schall nehmen (nur) in physikalischem Sinne, denn soll er Zeichen sein können, so muß er doch ganz gewiß Schall für jemand sein, für ein Subjekt, und eben dieses Subjekt, und damit diese Beziehung zu diesem Subjekt kommt in der Physik nicht in Betracht; dort handelt es sich oder scheint es sich wenigstens zu handeln um die 'reine' Objektivität. Auch wenn wir es in physiologischem Sinne nehmen, gelangen wir durch Analyse nicht zu diesem Prädikat und können wir uns also nicht auf unsere Analyse beziehen, um das Urteil: 'Schall ist ein Zeichen' zu 'rechtfertigen'. Ist doch die physiologische Betrachtungsweise ein Anhängsel der physikalischen, insoweit die Physiologie das Organ bezeichnet und beschreibt und nach seiner Funktion erklärt, welches die Luftschwingungen hervorbringt, und das Organ, welches darauf eingerichtet ist, diese Luftschwin-

Digitized by Google

gungen aufzufangen und sie in physikalischem Sinne umbildend, nach dem letzten physiologischen 'Element', dem Gehirn, weiter zu leiten. Und die Psychologie, wie könnte die uns hier helfen? Daß es eine Fähigkeit unserer psychologisch ja schon längst weg erklärten Seele wäre, gewisse Schalle mit gewissen Vorstellungen zu assoziieren? Wir sagen dies ja schon, denn daß ein Schall ein Zeichen ist, bedeutet doch, daß wir einen Schall nicht bloß hören, sondern, daß dieser Schall uns an etwas, was nicht wiederum oder doch nicht auf dieselbe Weise Schall, sondern z. B. eine Vorstellung ist, denken macht, daß Schall unser Denken . . . zum An-denken (d. h. Denken-an-etwas) macht, was er, als reiner Schall doch nicht ist und nicht bewirkt.

Die Frage, wie Schall ein Zeichen sein kann, ist, wohl erwogen, ein besonderer Fall der Frage, wie synthetische Urteile möglich sind [1]).

Und, wie nun die Frage: wie sind synthetische Urteile möglich? wesentlich bedeutet: wie ist Denken möglich? (Bolland), so bedeutet die Frage: wie vermag eine Wahrnehmbarkeit, z. B. Schall, ein Zeichen zu sein?: wie ist Sprechen (und Vernehmen) möglich? Und wir wissen, daß solche auf Kantische Weise formulierten Fragen nach der Möglichkeit, bedeuten: Fragen nach der Bedingung.

Unter welcher Bedingung ist es möglich, daß Schall ein Zeichen ist? Wenn er kein Schall ohne weiteres, nicht nur Schall ist, der von jemand ausgestoßen und von ihm selbst oder einem andern gehört wird, sondern wenn er für beide gilt als Vergegenwärtigung von etwas anderm oder, wenn er für beide das Denken zum An-denken macht. So viel, oder so wenig, läßt sich zunächst sagen. Sehr viel bedeutet es noch nicht, aber doch so viel, daß die Sprache um so wunderlicher dadurch wird, und, was ein Vorteil ist, daß die Fragen dadurch nicht dunkel werden, sondern im Gegenteil deutlicher und zu weiterem Fragen veranlassen. Durch Fragen wird man ja klug; wenn wir wenigstens nicht nur beim Fragen stehen bleiben, denn dann bleibt man dumm. Es müssen Antworten kommen, soll man durch Fragen klug werden. Kommen müssen sie, hervorgebracht müssen sie werden, denn darin liegt die Weisheit.

Die Frage, die sich uns wohl vor allen andern aufdrängt, ist diese: wie ist es möglich, daß ein einzelner Schall oder ein einzelner Zusammenhang von Schallen etwas bedeuten kann und sogar das Allgemeine? Dieses hängt aufs engste mit der auch schon gestellten

1) Vgl. mein Kritisch Verzet. De Idee, Jahrg. 4, Nov. 1926, 3. Heft, S. 303.

Digitized by Google

Frage zusammen, wie es möglich ist, daß eine Wahrnehmbarkeit, etwa ein Schall, Bestimmtheiten zusammenschließen kann, die sich gegenseitig als dieses Ich und jenes andere Ich ausschließen, und daß er ein Verstehen herbeiführen kann zwischen dir und mir über irgendeine Sache oder Begebenheit, die sowohl für dich wie für mich in unserem in Ich und Du auseinandergehenden Bewußtsein doch ebensowohl gilt als unabhängig von, außer 'unserem' Bewußtsein zu sein, während dieses es doch nur sein kann, was wir als unser Inneres zu vernehmen geben und vernehmen. Und, um dieses hier noch einmal zu bemerken: 'Wie ist es möglich' bedeutet nicht: wie dieses in physiologischem und psychologischem Sinne nur vor sich gehen mag, sondern: wie läßt es sich begreifen, anders gesagt: wie liegt es in der Vernunft? (vgl. S. 15).

Nun beabsichtige ich nicht, in den folgenden Zeilen diese Fragen und die sich daraus ergebenden Fragen ein für allemal zu beantworten, ebensowenig wie ich erwarte oder auch nur hoffe, sie gelegentlich einmal so zu beantworten, daß sie damit 'erledigt' wären. Im Gegenteil, ich hoffe und erwarte auch wohl, mich auch weiterhin damit zu beschäftigen, denn die Weise, wie die Antwort, auf jede beliebige Frage, bedacht wird, das ist ja die wahre Antwort. Aber ich beabsichtige auch nicht, in diesem Aufsatz den Begriff der Sprache schon rein zu entwickeln, sei es auch in großen Umrissen! Ich bin befriedigt, wenn diese Arbeit ein weiteres Arbeiten an diesem Begriff, d. h. ein sich vervollständigendes Schaffen dieses Begriffs, veranlassen wird, der, wohl erwogen, unser eigener Begriff ist, um so in der Tat das delphische Gebot zu befolgen. Im übrigen beziehe ich mich auf die Überschrift dieses Aufsatzes.

Schon in der Rg-Veda singt Vāc, die Vernunft als Sprache, ihr Lob: »Ich verkehre mit den Rudras, mit den Vasus, mit den Adityas und mit allen Devas. . . . Ich bin die Fürstin, zum ersten Male habe ich die Opferwürdigen gekannt. . . . Ich bin es, die weht wie der Wind und wehend ergreife ich alles, was jenseits des Himmels und jenseits dieser Erde lebt. . . .«[1])

Für die Hindus galt (und gilt) die 'heilige Schrift' als der Wortschatz, und zwar in diesem Sinne, daß die Veda-Worte als nichtentstanden, als ewig gelten; denn, so sagt Çankarācārya in seinem Kommentar zum Brahma-sûtram: »Wenn auch das Einzelwesen, z. B. die Kuh, entsteht und vergeht, so entsteht und vergeht doch nicht« (was wir nennen müssen) das »Allgemeine«, und,

1) 10 : 125.

Digitized by Google

»nicht mit dem vergänglichen Individuum, sondern mit dem unvergänglichen Allgemeinen sind die Veda-Worte verbunden.« Solche Laute, wie etwa 'go' = Kuh, Rind, sind mit dem Allgemeinen, der denkbaren allgemeinen Vorstellung, als ihrer Bedeutung verbunden. Die Welt heißt in der Hinduschen bildlichen Rede des Vedānta: 'jagat', 'gehend', wobei man an Vergehen, Übergehen zu etwas Anderem, Verändern dachte. Als das nur Veränderliche dem unveränderlichen Einen, dem Brahma, gegenüber, war die Welt deshalb auch māyā, Schein. (Man denke hierbei an die Trennung, welche Platon in seinem Timaeus zwischen dem auf unveränderliche Weise Seienden und dem immer anders Seienden, deshalb Nichtseienden macht.)

In demselben Kommentar heißt es, daß mit jeder neuen Weltschöpfung dem Schöpfer (Herr, Içvara) die unter sich verschiedenen sich selbst gleichbleibenden Namen und Gestalten vorschweben, »so daß es infolge dieses Sich-gleich-bleibens geschieht, daß trotz des immer wieder anders Entstehens der Welt, dennoch die Autorität der Veda-Worte nicht beeinträchtigt wird«. Unter 'Wort' wird hier denn verstanden: der 'Sphoṭa', d. h. das Hervorbrechen des Lautes mit dem plötzlichen Bewußtwerden der Bedeutung. Was dieses Sich-gleich-bleibende betrifft, worauf der Schöpfer sich bei seinem Schaffen richtet, so zeigt es eine auffallende Ähnlichkeit mit dem, was wir bei Platon (im Timaeus, 28) lesen [1]): »Wenn der Schöpfer eines Etwas die Gestalt und die Art davon bewirkt, indem er fortwährend das Auge auf das Sich-gleichbleibende gerichtet hält und sich solch eines Musters bedient, so muß alles, was so zustande gebracht wird, notwendigerweise schön sein.« Von 'ewigen Worten' lesen wir hier, bei Platon noch nichts [2]), obgleich seine 'ewigen Ideen' (das Wesen der veränderliche Dinge bestimmenden Denkbarkeiten) schwerlich ohne Worte gedacht werden konnten und können, und der Zusammenhang zwischen 'ewigen Worten' und 'Dingen' und 'ewigen Ideen' und 'Dingen' doch nicht weit zu suchen ist. In Platons Zeit scheint der Zusammenhang zwischen 'Wort' und 'Ding', zwischen 'Namen' und 'Sache' aber ein nicht ungewöhnliches Gesprächsthema gewesen zu sein, denn, wie wir bei Xenophon (Memorabilia, III, 14, 2) lesen können, kam damals in Athen sogar bei Gastmahlen die Richtigkeit des Wortgebrauchs zur Sprache. Diese ist denn auch das Thema des Dialogs Kratylus.

1) Çankara lebte wahrscheinlich im 7. oder 8. Jahrhundert . . . nach Christo.

2) In De Somniis (I: 21) sagt Philo Judaeus (um den Anfang unserer Zeitrechnung), daß »man wissen soll, daß der göttliche Ort und der heilige Raum voller körperloser Worte ist«.

Digitized by Google

Platon läßt da einen gewissen Hermogenes zu Sokrates sagen: »Kratylus sagt, daß es für alles eine naturgemäß (*φύσει*) bestehende Richtigkeit des Namens gebe, und daß es kein Name sei, was manche nennen: 'kraft der Übereinstimmung nennen', sondern, daß es eine Richtigkeit der Namen gebe, welche für Hellenen und Barbaren, für alle die nämliche sei.« Hermogenes antwortet, es sei ihm nicht möglich, sich davon überzeugen zu lassen, daß für die Richtigkeit des Namens ein anderer Grund bestehe als Verabredung oder Vertrag (*ξυν Θήκη*) und Übereinstimmung (*ὁμολογία*: Gleichwortigkeit). »Denn mir scheint jeder Name, den jemand mit etwas verbindet, der rechte zu sein, und wenn man ihn mit einem andern vertauscht und jenen nicht mehr gebraucht, so darf man diesen nicht für weniger richtig halten. Denn es besteht nicht natürlicherweise für jedes Ding ein einziger Name, sondern kraft des Gesetzes und der Gewohnheit (*νόμῳ καὶ ἔθει*), je nach der Wahl der Bezeichnenden.«

Es ist nicht die Absicht diesen Dialog weiter zu besprechen, obgleich manches darin vorkommt, was sowohl für die Philosophie der Sprache wie für die Philosophie überhaupt sehr wichtig ist. Uns genügen hier diese so prinzipiell unterschiedenen Sätze: hat alles natürlicherweise seinen Namen, unabhängig von uns, oder kraft der Gewohnheit und der Vereinbarung, kraft des Gebrauchs und, was wir hier gleich hinzufügen können, kraft ... der Tradition, also, wenn auch nicht abhängig von unserer individuellen Willkür, so doch abhängig von unserem Nennen und ... Denken.

Wenn wir nicht an der Oberfläche bleiben, so geben diese Sätze uns manches zu denken. Zunächst dieses, daß wenn wir von dem Namen von Etwas sprechen, wir dann von zwei Bestimmtheiten sprechen: von dem Namen und von diesem Etwas.

Wie muß in diesem Zusammenhang dieses Etwas nun gedacht werden? Als die Bedeutung des Namens?

Man erwäge aber, daß ein Wort oder ein Name, denn Worte sind Namen, — daß ein Wort oder ein Name kein Schall ohne weiteres ist, sondern Schall als Zeichen, d. h. bezeichnender Schall, und zwar, wie könnte es ja auch anders sein, seine Bedeutung bezeichnender Schall, und daß es sich hier nicht handeln kann um Schall als Zeichen und, getrennt davon, um seine Bedeutung, denn in dem Falle würde dieser Schall nichts bedeuten, kein Wort-Schall, sondern ein unbedeutender 'leerer' Schall sein und diese alleinstehende Bedeutung eine Bedeutung ohne Zei-

Digitized by Google

chen und demnach eine Bedeutung von nichts, d. h. keine Bedeutung sein. Zeichen und Bedeutung können nicht voneinander getrennt werden; sie sind untrennbar, und, weil das Zeichen, bloß durch das, was es als das Bezeichnende und Bedeutende ist, nicht ohne seine Bedeutung sein kann, ist diese Untrennbarkeit der Art, daß das Zeichen unmittelbar, ohne Zutun oder Vermittlung von etwas Anderem, mit seiner Bedeutung eins ist: Zeichen-sein ist: Bedeutung-sein. Wenn wir Gründe haben, z. B. einen Schall für ein Zeichen zu halten, so hat er, oder besser, so ist er unmittelbar für uns, in unserem Bewußtsein und als unser Bewußtsein, seine Bedeutung, sei es auch, falls wir nicht wissen, was er bestimmt bedeutet, seine unbestimmte Bedeutung. Darum, wenn wir einen Schall hören, und, weil er ein Laut aus menschlichem Munde ist, ihn in gutem Vertrauen für einen Wort-Laut nehmen, so ist dieser unmittelbar: Bewußt-werden, also Bewußt-sein der Bedeutung (man denke hierbei an die Sphoṭa, S. 32), sei es auch der gänzlich oder mehr oder weniger unbestimmten Bedeutung. Bleibt das Bewußtsein von 'Bedeutung' völlig aus, so hat dieses selbst seine Bedeutung, nämlich, daß solch ein Laut für uns nicht als Zeichen, also nicht als Wort-Laut gilt, und daß wir, obgleich wir etwas hören, dennoch nichts vernehmen.

So ist denn Schall als Wort-Laut unmittelbar Wortbedeutung. Als Wort-Laut, nach dem Schall genommen, ist ein Wort aber eine sinnliche Wahrnehmbarkeit[1]), als Wort-Bedeutung aber eine (irgendwie näher zu bestimmende) Denkbarkeit, so daß das Wort, weil es in seiner Vollständigkeit unmittelbare Einheit seiner Lautgestalt und seiner Bedeutung als Inhalt ist, auch unmittelbare Einheit von (seiner) Wahrnehmbarkeit und von (seiner) Denkbarkeit ist, und der Schall als Wort-Laut auch nicht mehr als natürlicher Schall gelten kann, weil er durch seine Einheit mit der Denkbarkeit seiner Bedeutung eine Natürlichkeit

1) Bolland, Zuivere Rede (1912), S. 320: »Sehen ist schon Wahrnehmung dessen, was man nicht mehr leiblich gewahr wird, sondern was man sich vorstellen kann, und Hören ist ein Vernehmen dessen, was nicht mehr besteht, sondern sich denken läßt.« »Denn (ibid. S. 802) wahrnehmen tut man, indem man sieht. In dem Begriff muß nun für uns das 'Gewahr werden' dem 'Wahrnehmen' vorhergehen, wie wiederum diesem 'Wahrnehmen' das 'Vernehmen' folgt.« Überdies: »Beide Ausdrücke, 'gewahrwerden' und 'wahrnehmen', hängen mit dem alten Verb 'warôn' zusammen, welches 'sehen' bedeutet hat, weshalb auch das 'Gewahr werden' wörtlich noch einen Anfang der 'Wahrnehmung' bedeutet.«

Digitized by Google

ist (dies ist zu erkennen), welche durch ihre Geistigkeit aber zugleich und unmittelbar, d. h. in dem Augenblick, wo er als Wort-Laut geäußert und vernommen wird, über-natürlich oder über-sinnlich ist. Darum sollten wir eigentlich auch nicht mehr sprechen von dem Wort als Einheit seiner Wahrnehmbarkeit und Denkbarkeit, sondern von dem Wort, das, als Wahrnehmbarkeit Denkbarkeit, als Denkbarkeit Wahrnehmbarkeit ist, unmittelbar ist. Was wir oben schon erwogen haben: das Wort ist denkbare Wahrnehmbarkeit und wahrnehmbare Denkbarkeit, und diese Wahrnehmbarkeit weist, erfahrungsgemäß, (womit aber noch nichts begriffen ist) den 'Vorzug' der Hörbarkeit des Schalls auf, denn obgleich auch der Gesichtsausdruck und die Gebärde, Sichtbarkeiten also, zu erkennen geben, was in uns lebt, so nennen wir doch ganz besonders 'Wort' den bezeichnenden (bedeutenden) Schall, oder genauer den Laut, den das (menschliche) lebende Wesen hervorbringt, die Stimme, — eine Bemerkung nebenbei, denn einstweilen haben wir nichts mit dem 'zum Beispiel' des Sprachzeichens zu schaffen, mag es als der Schall auch noch so musterhaft sein, sondern mit diesem Zeichen selbst.

Zu unter-scheiden an dem Wortlaut sind seine Natürlichkeit und seine Geistigkeit, aber so wenig zu scheiden wie der Begriff und seine Realität. Die Untrennbarkeit bewirkt, daß die Unter-scheidung des Wortlauts nach seiner Natürlichkeit zugleich die Unter-scheidung seiner Geistigkeit ist. Das Unterschiedene dieser Unterscheidung liegt dann im Nachdruck: nehmen wir es nachdrücklich nach seiner Natürlichkeit, so denken wir im besonderen an die Veränderlichkeit des Lautes bei der Unveränderlichkeit der, durch diesen einseitigen Nachdruck, nachdrücklich unausgesprochen bleibenden Bedeutung. Der Lautunterschied von: horse, cheval, equus, hippos, açva, von homme, anthropos, manuṣa, d. h. was wir als 'Pferd' und 'Mensch' aussprechen, verbirgt die Einheit der Bedeutung, ohne diese aber zu zerstören. Diese eine Bedeutung erscheint in diesen verschiedenen Lauten und als diese, um als diese eine Bedeutung unaussprechlich zu sein, wenn sie nämlich nicht in diesem oder jenem verschiedenen Lautgebilde ausgesprochen werden darf. Darum können wir denn sagen, daß diese eine Bedeutung offenbar (d. h. in der Weise des Daseins) kein Dasein hat, wenn wir nämlich nicht sagen wollen, daß sie die Einheit ist in der Verschiedenheit des Daseins, und wenn wir dieses nicht sagen wollen, weil wir der strikten Identität der Bedeutung eigent-

Digitized by Google

lich nicht sicher sind und . . . nicht sicher sein können. Meint der Deutsche, der Engländer, der Franzose, der moderne Europäer mit seinem Laut unterschiedslos dasselbe, wie der Römer, der Grieche, der Hindu mit seinem Laut meinte, oder meinen sie eigentlich etwas Anderes, d. h. deuten die verschiedenen Laute auf eine, rein identische Vorstellung, oder aber ist die Vorstellung von dem, was auf Deutsch z. B. 'Pferd' heißt, selbst eine Verschiedenheit von Vorstellungsweisen? Wer wird es sagen, wer kann es sagen?

Das Wort, mithin der Name, ist also in seiner Wahrheit oder Vollständigkeit: unmittelbare Einheit seiner Wahrnehmbarkeit, z. B. Hörbarkeit, und seiner Denkbarkeit, und zwar als unmittelbare Einheit von (Laut als) Zeichen und seiner Bedeutung.

Wenn wir jetzt wieder fragen, wie das Etwas gedacht werden muß, wovon ein Wort der Name ist, und wir antworten dann: als das, was der Laut (als Zeichen) bezeichnet, d. h. als die Bedeutung, so sagen wir wesentlich, daß dieses Etwas . . . der Name selbst ist, kraft der unmittelbaren Einheit des Zeichens und seiner Bedeutung. Das Etwas, das der Name nennt, wäre also . . . der Name selbst; in der Tat eine anscheinend nicht viel sagende Tautologie.

Es scheint aber, daß wir etwas Anderes meinen, wenn wir so fragen, was das Etwas ist, das durch seinen Namen bedeutet wird; es scheint, daß wir dann nach dem fragen, was nicht die Bedeutung, also nicht der Name ist, sondern etwas Anderes, etwas, das wir wohl nennen werden: 'Ding' oder 'Ereignis' oder Beziehung von 'Dingen' oder 'Ereignissen', — jedenfalls etwas, das nicht Wort und nicht Name ist und das wir, obgleich es hinter dem Wort und dem Namen verborgen ist, als dies Andere des Namens, dessenungeachtet nennen, wenn wir, unterscheidend, sprechen von . . . der Sache.

Die Sache darf, als dieses Andere, also nicht die Bedeutung sein; was uns auf den Gedanken bringt, daß die Sache durch ihren Namen also . . . nicht bezeichnet, oder, was auf dasselbe herauskommt, durch ihren Namen . . . nicht genannt wird.

Nun können wir es uns leicht machen und sagen, daß solch ein Name, der seine Sache nicht bezeichnet oder nennt, kurzweg kein Name ist, sondern ein un-bedeutender, d. h. nichts bezeichnender Laut, um uns dann über solch eine unbezeichnete Sache nur nicht zu äußern. Erwägen wir aber, daß der Name auf diese Weise kein Name ist durch die Forderung, welche, was die Sache betrifft, sagt, daß diese das Andere des Namens sein muß und, was den Namen an-

Digitized by Google

geht, daß dieser doch gerade die Sache wird bedeuten und nennen müssen: der Name ist kein Name. Hierbei kommt es nun wieder darauf an, die Negation nicht als leere Verneinung, als nichts und darum als nicht verneinende Verneinung, sondern als Verneinung mit einem Inhalt zu begreifen [1]). Der Name ist 'kein Name' bedeutet, — wir müssen ja alles nach seiner Bedeutung nehmen —, der Name ist 'kein Name' bedeutet, daß der Name ist, und zwar: kein Name, daß (in diesem Zusammenhang) der Name nicht schlechtweg nichts ist, sondern Name mit seiner Verneinung, d. h. verneinter Name, und, verneinter Name ist so sehr nicht nichts, daß er kein Name ohne weiteres, sondern mehr als (bestimmter und gesetzter) Name ist. Und was nun die Sache betrifft, so werden wir einräumen müssen, daß dieselbe in diesem Zusammenhang, kraft dieser Forderung, ebenfalls nicht: ohne weiteres genannte Sache ist, insofern sie, als Verneinung der genannten Sache, mehr als genannte Sache allein ist. Diese Forderung bringt mit sich, daß der Name seine Sache nennen soll, aber, insofern die Sache zugleich das Andere ihres Namens sein soll, sie zugleich nicht nennen kann, oder, was die Sache betrifft, daß diese durch ihren Namen genannt werden soll, und, als dieses Andere, zugleich nicht genannt werden kann.

(Man beachte, daß diese Forderung nicht die Beziehung — denn es handelt sich hier um eine Beziehung — etwa zwischen reinem Schall und Sache betrifft, sondern ganz bestimmt zwischen dem Namen und der Sache, so daß die Frage, 'was das Etwas ist, das durch seinen Namen bezeichnet und bedeutet wird', ohne sich wesentlich zu ändern, so formuliert werden kann, daß sie lautet: was ist das Etwas, das z. B. durch einen Schall bezeichnet wird. Ein Schall, der etwas bezeichnet, also etwas bedeutet, ist in dem hier zur Sprache gelangenden Zusammenhang ja nichts Anderes, als was wir einen 'Namen' nennen.)

Durch diese Forderung muß die Sache also ebensowohl genannte Sache sein, und, als die Bedeutung, mit ihrem Namen eins, falls sie keine genannte Sache sein, und, mit dem Namen nicht eins sein kann, oder, was wesentlich dasselbe besagt, außer dem Namen etwas Anderes sein muß.

Der Widerspruch von dem, was hier muß und von dem, was hier kann, läßt den Namen ... Namen bleiben; denn sollten wir statt

---

1) Vgl. mein Zelfbewustwording des Geestes I, S. 97 ff.

Digitized by Google

von einem 'Namen' zu reden, von einem 'reinen Schall' sprechen, so würde diese Forderung ihren Sinn verlieren.

Der Widerspruch betrifft also wesentlich den Namen; dieser muß ja tun, was er zugleich nicht tun kann, nämlich: die Sache bedeuten. Darum betrifft dieser Widerspruch ebensowohl die Sache, welche, obgleich sie genannt werden muß, doch nicht genannt werden kann. Die Sache wird aber durch diesen Widerspruch nicht betroffen, durch das, was sie als die Sache selbst oder an sich ist, sondern um des Namens willen, damit dieser sei, was er sein muß und nicht sein kann, nämlich der die Sache nennende oder bezeichnende Name oder, anders gesagt, damit dieser Widerspruch zwischen Müssen und Können mit Bezug auf den Namen seinen Sinn habe. Denn dieser Widerspruch geht die Sache wesentlich nicht an, sondern den Namen, wie dieser hier zur Sprache kommen muß, nämlich als nennender oder bedeutender Schall und nicht als Schall schlechthin.

Dieser Widerspruch trifft die Sache, und zwar um des Namens willen, d. h. um der Forderung willen, die aber nicht wir stellen und auch wohl nicht stellen könnten, sondern die der Name selbst mit sich bringt und selbst ist, denn der Name wird doch nennen müssen, und wenn er nicht sich selbst nennt, so doch die Sache, die er, als das Andere von sich selbst, nicht nennen kann.

Dieser nämliche Widerspruch trifft den Namen, aber durch die Sache, nämlich dadurch, daß die Sache nicht Bedeutung und also nicht Name ist, sondern ... Sache.

Hier macht sich ein Unterschied geltend, und zwar zwischen: um des Namens willen und durch die Sache, ein Unterschied, der uns an denjenigen Unterschied denken macht (den er also bedeutet und dessen Zeichen er ist), der sich im Bewußtsein geltend macht, wenn dieses als Bewußtsein des Seinigen (subjektiv) zugleich Bewußtsein ist, d. h. sein muß, des Seienden (objektiv); auch hier trifft der Widerspruch das Seiende um des Seinigen willen, damit dieses nämlich kein (subjektives) Bewußtsein ohne weiteres, sondern Bewußtsein des Seienden sei, während es dieses nicht sein kann durch das Seiende, insofern dieses nicht (subjektives) Bewußt-sein, sondern (objektives) Sein ist, oder als solches als Sein gelten muß[1]). Beim Be-

1) Man denke hierbei an das Sinn-bild, das zugleich Denk-bild ist, weil und insofern es uns an etwas zu denken veranlaßt, das denkbar ist, dieses deshalb eigentlich nicht bildlich darstellt, sondern wesentlich bedeutet. Vgl. mein Zelfbewustw. d. Geestes I, S. 68 f.

Digitized by Google

wußtsein haben wir es mit dem Unterschied des Seienden (im Seienden) zu tun, wie dieses als Seiendes gilt und, wie dieses so nicht gilt, sondern das Seiende ist, und bei dem Verhältnis zwischen dem Namen und der Sache haben wir es mit der Sache zu tun, wie diese um des Namens willen als Bedeutung gelten muß, aber durch das, was sie selbst ist, so nicht gilt, weil sie auf die andere Weise, als das Andere, gelten muß.

Die Sache selbst, wie sie aus dem Verhältnis zwischen Namen und Sache losgelöst dasteht, die Sache an sich, ist frei von dem Widerspruch, eine Widerspruchslosigkeit, die aber nicht ohne ihr Bedenkliches ist, weshalb wir besser tun, hier von Indifferenz gegen den Widerspruch zu sprechen, wie wir auch sagen können, daß die Sache selbst sich nicht um diesen Widerspruch kümmert, oder, noch anders, daß die Sache selbst diesen Widerspruch ignoriert; weshalb denn auch die Sache, was sie selbst betrifft, in keinerlei Verhältnis zu dem Namen steht, um sich dann so, auf diese negative Weise dem Namen gegenüber zu . . . verhalten.

Was die Sache selbst angeht, so steht sie in keinerlei Verhältnis zum Namen. Der Name jedoch verhält sich, ich darf nicht sagen: positiv, aber doch auch nicht negativ zur Sache, denn er verhält sich positiv und negativ; positiv, was sein Müssen betrifft (er muß die Sache nennen) und negativ, was sein Können betrifft (er kann die Sache nicht nennen).

Was muß der Name tun? Die Sache nennen, was er aber nicht kann. Dieses Nicht-nennen-können bedeutet aber nicht, daß der Name die Sache gar nicht nennt, denn in diesem Falle würde er ganz und gar kein Name (im Ganzen des hier zur Sprache kommenden Verhältnisses zwischen Namen und Sprache) sein. Der Name nennt die Sache, was er kraft seiner selbst unumgänglich tun muß, aber durch die Sache unterlassen muß. Der Name nennt die Sache und macht sie so zu seiner Bedeutung, um so aber nicht die Sache als Sache, sondern seine Bedeutung als die Sache zu nennen und die Sache als Sache, d. h. die Sache selbst, ungenannt zu lassen. Und so nennt der Name kraft der unmittelbaren Einheit von Zeichen und Bedeutung, sich selbst als die Sache, als jenes Etwas, dessen Name er ist (S. 36 ff.). Was könnte der Name ja auch sonst nennen! Nichts Anderes nennt er, wenn er, sich selbst zum... Subjekt machend, sich selbst... anders nennt, indem er seine Bedeutung zum Prädikat macht,

Digitized by Google

wodurch er aber als diese Bedeutung zugleich wieder Zeichen und demnach wiederum Name wird, der wiederum sich selbst anders nennt, indem er sich selbst wiederum zum Subjekt macht, und sich selbst nach seiner Bedeutung wiederum zum Prädikat macht und so weiter. Und so weiter, endlos weiter; denn nennen soll der Name, bezeichnen und bedeuten, und zwar die Sache; er soll aber doch nur was er kann, nämlich die Sache nennen als seine Bedeutung, d. h. als Namen. So ist der Name wirklich als dieses endlos tätige Nennen; so, als dieses Sich-selbst-als-die-Sache-nennen, ist das Können des Namens keine leere Möglichkeit, sondern Können oder Macht; eine endlose Macht [1]), die Sache selbst ... nicht-nennend zu nennen, insoweit keine einzige, d. h. einzelne Bedeutung, somit kein einziges d. h. einzelnes Zeichen, also kein einziger, d. h. einzelner Name, ein für allemal die letzte, eigene Bedeutung enthaltende Form oder Weise ist, wie sich der Name als Subjekt bestimmen oder prädizieren, d. h. nennen könnte.

Und so, als dieses endlose Selbst-bestimmen, sagen wir, als diese endlose Selbstdefinition, beweist der Name, daß mit Bezug auf dieses, sein endlos wirkliches, wirklich endloses Nennenkönnen, d. h. mit Bezug auf die endlos wirkliche, wirklich endlose Nenn-bar-keit seiner Bedeutung als der Sache, die Sache selbst, d. h. die Sache, wie sie aus dem Verhältnis losgelöst, das abstrakte, leere An-sich ist, un-nennbar ist, nie und nimmer die Bedeutung des Namens, d. h. niemals Name sein kann. Name ist nicht ein für allemal oder ... unmittelbar: Sein, sondern: Werden; aber auch kein passives Werden durch etwas Anderes, sondern Werden durch sich selbst, daher Wirksam-sein, und zwar als sich wirkende (sich ergebende) Tätigkeit, völlige, wahre Tätigkeit. Name ist ... Nennen, Sich-nennen, wie Gedanke nur wirklich ist als Denken, als Sich-denken. Als Sich-nennen ist der Name die endlose Macht, die Sache selbst nicht-nennend zu nennen; als diese Macht die Einheit der Macht und der Ohnmacht, die Sache selbst, die, an sich, sogar nicht verborgen oder geheim heißen kann, zu verheimlichen und zu offenbaren.

Ein Beispiel, aber vorher eine Bemerkung: das Geben eines Beispiels

1) Endlose Macht, die aber unendlich ist als die Weise, wie sie sich geltend macht.

Digitized by Google

für den Begriff kann unmöglich dem Begreifen vorhergehen; es kann nur hinterher gegeben werden. Und, ein Beispiel kann nur dienen, wenn der Begriff, dem es Beispiel sein soll, schon begriffen ist, also wieder . . . hinterher. Was hier wesentlich gemeint wird, ist: das Nennen eines Falles, an dem man den schon angedeuteten Begriff denken kann, welches nur möglich ist, wenn das Angedeutete auch insofern schon begriffen ist, daß von diesem Genannten die . . . Bedeutung schon gedacht werden kann, schon zum Gedanken werden kann, welches denn wiederum bedeutet, daß diese Bedeutung zugleich noch nicht zum Gedanken geworden ist. Das Nennen eines Falles hat daher den Zweck, zum Denken des Begriffes als des Allgemeinen zu gelangen, welches den Begriff des Falles voraussetzt. Allerdings, es ist eine schwierige Sache; ohne Begriff des Begriffs ist und bleibt der Begriff unbegreiflich. Wie kann man dann zum Begriff des Begriffs gelangen? Indem man lernt, sich selbst lehrt, sich der obengenannten Disziplin zu unterwerfen.

Ein Fall, ein endlicher und zufälliger Fall eines Namens als endloses Nennen, einer Bedeutung als endlos nennbare Sache:

Was bedeutet der (Wort-)Laut 'Rubrik'? (Indem wir so fragen, wird dieser in gutem Vertrauen als Name hingenommene Laut schon zum Subjekt gemacht). 'Rubrik', frz. 'rubrique', lat. 'rubrica', ist nach seiner Bedeutung (es folgt das Prädikat): rote Erde, roter Farbstoff. Nein, denn indem es dieses bedeutet (ja, also), ist es: ein rot geschriebener Anfangsbuchstabe, erste Zeile, Titel. 'Rubrik-bedeutet-roten-Farbstoff', ist also Subjekt und hat die Bedeutung: z. B. 'Titel', zum Prädikat. Nein, denn indem es dieses bedeutet (ja, also), bedeutet es: was auf jenen Anfangsbuchstaben, auf jene erste Zeile folgt, was unter jenem Titel steht, d. h. Abschnitt, und weiter: Klasse, usw. (Einerlei, ob wir diesen Fall endlos zu nennender Nennbarkeit nach beiden Seiten fortsetzen können oder nicht.)

Was ist hier, z. B. in diesem Falle, die Sache selbst? Nicht der Wortlaut, nach dessen Bedeutung wir gleich im Anfang fragen, denn durch dieses Fragen beweisen wir, daß wir nicht wissen, darum aber gerade glauben, daß es ein Wort-Laut und somit ein Name ist. Ebensowenig aber das an erster Stelle, noch das an zweiter Stelle, noch das an dritter Stelle genannte Prädikat. In dieser fortlaufenden Prädizierung oder Benennung, in dieser Namensbewegung, ist die Sache selbst weit zu suchen, so weit, daß sie erst gefunden werden kann, wenn wir sie auf diese Weise, nämlich

Digitized by Google

indem wir sie nennen, nicht mehr suchen, wenn wir, nicht nur äußerlich, sondern ebensowohl innerlich schweigen und die »Seele nicht mehr unhörbar in sich selbst spricht«, d. h. wenn wir aufhören zu . . . denken. Wenn das Denken erlischt und auf diése Weise das Sprechen zum Schweigen wird, verstummt, dann »treten wir in das Reich des 'Dinges an sich' ein«, in das Reich des nur an sich Seienden, auf keinerlei Weise Bezogenen, also auf keinerlei Weise Bestimmten . . ., d. h. dann werden wir dumm, denn dann gibt es nichts mehr zu verstehen oder zu verstehen zu geben, dann kommen wir weder zum Wissen, noch zum Nicht-wissen (der Ungewißheit), daß wir verstehen können und verstanden werden können, sondern zu diesem Nicht des Wissens (und des Nicht-wissens), d. h. zu dem Nicht des Bewußt-seins, welches als dieses undenkbare und deshalb unnennbare, als dieses begrifflose und deshalb keinerlei Realität oder Dasein besitzende Sein. . . . Namen hat als das Unmittelbare ohne weiteres [1]), sagen wir, als das streng Individuelle, woran sich eben die Sprache als das 'Göttliche', als die unendliche Macht erweist (jetzt sage ich nicht: 'endlose'), indem sie es unmittelbar verkehrt und zum Allgemeinen macht und es auf diese Weise gar nicht zum Wort, zur Rede, zur Vernunft kommen läßt. Die Sprache macht, daß, was als das 'absolute' Andere des Namens, als die Sache selbst gemeint wird, — daß diese Meinung, als das völlig Bedeutungslose, auf keinerlei Weise Bezeichnete und Bedeutete, nicht zur Sprache kommt. Und sogar hieran kann man 'erbauliche' Betrachtungen knüpfen und dabei seine 'Demut' aussprechen, indem man sagt, daß die Sprache, jenes so typisch Menschliche, 'also' ihre Ohnmacht erweist! In der Tat, die Macht des Geistes, der Vernunft als Sprache, d. h. der Rede, ist so absolut, daß sie zugleich die Ohnmacht ist, das absolut Nichtige auch nicht nennen zu können.

Wenn das Denken erlischt und das Sprechen also zum Schweigen kommt, so gelangen wir zu dem jeder Allgemeinheit und Gemeinschaft Entzogenen, nicht sich Entziehenden, sondern durch das Denken Entzogenen, das dieses endlose Sich-nennen und wieder Nennen des Namens endigen läßt als . . . einen Namen, mag dieser Name sein: das 'Unmittelbare', das 'Unnennbare' oder welchen andern Namen man wegen seines erbaulichen Klanges oder aus irgendwelchem anderen Grunde

1) Vgl. mein Zelfbewustw. d. Geestes I, S. 50 f. Was hier die Sache selbst heißt, heißt dort: Die nur zu erlebende oder zu erfahrende Realität, getrennt von dem durch Denken entstandenen Wissen.

Digitized by Google

vorziehen mag, — durch jenes Denken, welches dieses endlose Fortschreiten, diesen 'progressus infinitus' des Sich-bestimmens, d. h. des Denkens von Gedachtem [1]) endigen läßt als das von diesem Denken auf eine unmögliche Weise Gedachte, als das Undenkbare, das nicht das nur und 'rein' Erlebbare oder Fühlbare bedeutet, — denn es kann, als dieses ein für allemal Seiende, nichts bedeuten (ohne selbst zugleich etwas zu bezeichnen und mithin wiederum Zeichen zu sein), — sondern in der reinen unterschiedlosen Identität seiner unbedeutenden Bedeutung, als bedeutungsloses Zeichen, mit anderm Laut immer wieder dasselbe sagt [2]).

Wenn wir so fragen, was in oder an solch einer fortschreitenden (Selbst-) Benennung die genannt werdende Sache selbst ist, und wir wollen oder können nicht gelten lassen, was doch wesentlich schon gesagt wird, nämlich, daß mit solch einer fortschreitenden Benennung die Sache selbst genannt und damit 'verwortet' wird oder (endlos) entsteht, — wenn wir dies nicht anerkennen können oder wollen, so werden wir doch wohl einräumen müssen, daß die Sache selbst, als die nie und nimmer genannt-werden-könnende oder, kraft jeder Forderung, als die nie und nimmer genannt-werden-dürfende, nichts Anderes sein kann als das unbestimmt Allgemeine, jedem möglichen Prädikate vorauszusetzende Subjekt, welches als dasjenige, wovon das Andere

1) Auch in solch einer fortschreitenden Vorstellung wie in dem beispielsweise gewählten Falle, ist das Wesentliche ... Denken, sagen wir, Denksetzung.

2) Man beachte im Zusammenhang mit dem gegebenen Fall (S. 41 ff.) noch folgendes: Solch eine fortschreitende (Selbst-)Benennung kann man sich als eine Bewegung in 'zwei Richtungen' vorstellen, nämlich divergierend, als eine solche, die sich bereichert an Bestimmtheit und Besonderung, und konvergierend, als eine Verarmung, die ... den absoluten Mangel an Besonderung, d. h. das unbestimmt Allgemeine, zur Grenze hat. Dieses Divergieren oder Auseinandergehen zu mancherlei Besonderungen (mit dem Akzent auf Vielheit) ist aber Konzentration (hier fällt der Akzent auf Einheit), insoweit der Fortgang in dieser Richtung zur Verdichtung und zum Zusammenwachsen, zur 'concretio' (concrescere) führt. 'Rubrik' in der Bedeutung 'Klasse' ist eine reicher bestimmte Einheit von Vorstellungsbesonderungen als in dem Sinne 'rötlich'. Daß wir, wenn wir dieses Beispiel festhalten, die Sache selbst, als das absolute Andere des Namens, nicht leicht gewahren, ändert nichts an der Brauchbarkeit dieses Beispiels. Die Sache selbst sprechen wir aus, indem wir sie z. B. 'es' nennen, aber dann als den bedeutungslosen Namen, der trotzdem etwas bedeuten wird, — als der bedeutungslose Name für das unbestimmt allgemeine Subjekt; unbestimmt: es kann jedes Prädikat haben (reine Möglichkeit) und es hat (Wirklichkeit) kein einziges Prädikat; allgemein: es ist das Subjekt in jedem bestimmten Urteil, wenn wir dieses nur so weit zurückdenken, daß es nicht nur als bestimmtes Urteil, sondern eben als Urteil, zunichte gedacht wird.

Digitized by Google

gesagt wird, welches selbst aber von nichts (und sogar davon nicht) gesagt wird oder auch nur gesagt werden könnte, ebensowenig Subjekt ist, als 'Subjekt' genannt werden kann. Was uns dann auf den Gedanken führt, daß diese Forderung, welche uns eigentlich zumutet, mit Sprechen zu endigen, um die Sache selbst zu finden, ... nicht so unerfüllbar ist wie es scheint. Denn diese Forderung erfüllt sich jedesmal, wenn wir das zum Denken, sei es zur Anschauung oder Vorstellung, noch nicht gelangte Seelische in uns äußern, nein, wenn dieses Seelische sich selbst äußert, in einem Schmerz oder Leid verratenden Schrei, in Genuß oder Freude hörbar zeigendem Johlen und Jubeln, — diese Forderung erfüllt sich jedesmal, wenn ein Affekt, eine Empfindung, ein Gefühl, oder wie wir es nennen wollen, sich, als dieses Innerliche, und etwa auf hörbare Weise, äußert.

Um nun jenes 'Beispiel' zu verstehen und daran zu begreifen, was daran begreiflich ist, müssen wir uns wieder vergegenwärtigen, daß dieses so genannte Unnennbare als Ende des Nennens nicht Nicht-nennen ohne weiteres ist, sondern als Ende des Nennens ... endigendes Nennen und so eine Form oder Weise des Sich-äußerns des Geistes ist, welches, als Äußerung des dem sich verwirklichenden und wirklichen Geist vorauszusetzenden möglichen Geistes oder des Geistes an sich, d. h. der Seele, Nennen-an-sich, mögliches Nennen ist.

Wenn hier, um des Begriffes der Sprache willen, von Nennen gesprochen wird, so soll man dabei nicht an einen fix und fertig seienden Bestand von Wörtern denken und an das Nennen als an eine Anwendung dieser Wörter, welche nach ebenfalls fertigen Regeln erfolge; denn in diesem Falle würde vorausgesetzt werden — diese Wörter als das gegebene Material, unsere Anwendung dieses Materials als gegebene Verrichtung —, was gerade nicht als gegeben hingenommen werden kann, weil es als Aufgabe um des Begreifens willen, gedacht werden muß. Hiermit ist auch wieder nicht gemeint, daß wir nun Wörter und Vorschriften zur Regelung ersinnen sollten, sondern es kann ja nur dieses damit gemeint sein: daß um des Sprachbegriffs willen anfänglich die Aufgabe sein soll: zu bedenken, was sich an 'Wort', d. h. an 'Namen' und an 'Gebrauch von Namen', d. h. an 'Nennen' bedenken läßt.

Was tut der Geist, d. h. die Vernunft als die Gewißheit:

Digitized by Google

verstehen zu können und verstanden werden zu können, — was tut der Geist, wenn er nennt? Seinen Inhalt, sich selbst als seinen Inhalt, sich selbst zu vernehmen geben, d. h. auf vernehmbare Weise zeigen oder erscheinen lassen. Sprechen tut der Geist, wenn er das Seiende, in betreff dessen er sich mit sich selbst versteht, nennt; und nennen tut der Geist, wenn er das Objekt, über dessen Geltung (als in irgendeiner Weise seiend) er mit sich selbst einig ist, zu seinem Subjekt (Subjekt in diesem, sowohl grammatischen als logischen Sinn) macht — nicht als sein Subjekt findet, sondern macht —, indem er es prädiziert, ausspricht als einen fortschreitenden Zusammenhang von Aussprüchen oder Urteilen, und dieses zwar in diesem Begriff, daß das Seiende durch kein einziges Wort und ebensowenig durch 'alle' jene einzelnen Wörter, sondern wesentlich nur durch jenen fortschreitenden Zusammenhang von Aussprüchen, durch jenen, sei es auch unhörbar, vernehmbaren Gedankengang, d. h. durch die 'Rede' (sowohl als ratio wie als oratio) genannt wird. Was ist ein Name? Nicht ein (einzelner) Name, sondern ein Fortschreiten, ein einziges Fortschreiten (Prozeß als Progreß) von Namen, von sich wechselseitig bestimmenden, bezeichnenden, nennenden Namen. In seiner Wirklichkeit ist der Name tätig als sich nennender Name, um als Nennen-an-sich mögliches Nennen und kein Name zu sein, der, sich nennend und bezeichnend fortschreitet, sondern ein Name zu sein, der noch nicht nennen kann, noch nichts bezeichnet und bedeutet, weil er unmittelbar ist, was er, wenn er Name wäre, zu bedeuten hätte, d. h. bezeichnen und bedeuten könnte und müßte. Denn ein wirklicher Name fordert Tätigkeit der Bezeichnung und erfüllt seine Forderung, indem er sich im Bewußtsein und als dasselbe (als an sich indifferente Wahrnehmbarkeit, z. B. als Schall) als Zeichen geltend macht. Dieses bedeutet wiederum, daß der Name-an-sich, der noch bloß mögliche Name, noch nicht der bewußt ausgesprochene, im Bewußtsein und für dasselbe als Name geltende Name ist. Gilt demnach was der Schall gibt, noch nicht für das Bewußtsein und als solches, dann versteht es sich, daß solch ein Schall, was er für ein Bewußtsein auch bedeuten mag, für dieses einstweilen Unbewußte noch nichts bedeuten kann, und zwar schon deshalb, weil es für das Unbewußte nicht ist, also auch noch auf keinerlei Weise gelten kann. So ist der mögliche Name...

Digitized by Google

Nennen, was wirklich noch kein Nennen ist, wobei wir dann an die nur auf nicht nennende Weise nennbare Sache selbst zurückdenken.

Was mit Bezug auf das noch nicht Bewußte gilt, wird gewiß auch mit Bezug auf das noch nicht Lebende gelten; welches wir erfahren können, wenn wir wenigstens dabei denken: Schlage an ein Stück Kupfer und du hörst einen Klang, der, wenn du schon weißt, wie Kupfer klingt, dich veranlaßt zu sagen, daß es Kupfer sei, was da klingt. Unter der Bedingung, daß du den Klang des Kupfers schon kennst, kannst du an dem Schall jenen Klang wiedererkennen, oder, weil dasjenige, das du schon kennst, auch 'in' dir liegt (immanent ist), kannst du, was ohne das Klingen jenes Klanges für dich wirklich unhörbar ist und demnach, als wirkliche Hörbarkeit nicht 'in' dir liegt, wieder verinnerlichen oder dich seiner erinnern (vgl. oben: vernehmen ist er-innern), um dann sagen zu können, daß dieser Klang bedeutet oder daß dieser Klang sagt, daß es Kupfer ist, was da klingt, und dies, trotzdem jener Klang für jenes Stück Kupfer gar nicht ist und also für jenes Leblose nichts bedeuten kann und kein Zeichen ist, und das Kupfer doch nichts sagt und die Äußerung oder Erscheinung dieser Innerlichkeit — die spezifische Bestimmtheit des Kupfers — also keine Einheit ist von Sprechen und Vernehmen, insoweit das Kupfer durch seinen Klang erst für uns, in unserem wiedererkennenden Bewußtsein und als dasselbe spricht und nur wir das Gesprochene vernehmen.

Daß Kupfer etwas sagt und solch ein Klang etwas bedeutet, nennen wir dann 'bildliche Rede' und zwar mit Recht, wenn wir wenigstens damit nicht sagen wollen, daß wir, indem wir so sprechen, etwas ab-bilden, was beispielsweise außer unserem Einbilden wirklich wäre, denn jener Kupferklang ist wirklich kein Zeichen, ebensowenig wie Kupfer wirklich etwas sagt, so daß solch ein Abbild in keiner Hinsicht dem 'Original' auch nur ähneln könnte und (von der jetzt zur Sprache kommenden Beziehung) gar kein Abbild wäre. Allein es heißt mit Recht bildliche Rede als Erzeugnis unseres Einbildens, unseres Bilder-Schaffens, d. h. des Veranschaulichens von dem, was selbst, außer dieser so gearteten Geistestätigkeit, kein Bild oder keine Anschauung ist. Indem wir in unserem Bewußtsein bilden, was außer uns kein Bild ist, machen wir — ich und du, wenn wir einander über dieses Seiende (diesen Klang) verstehen —, durch unsere Einbildung, daß dieser Laut etwas bedeutet, machen wir sprechen,

Digitized by Google

was selbst nicht sprechen kann, sondern allein für unser Bewußtsein in demselben und als dasselbe, welches sich seinen ganzen Inhalt eigentlich einbildet und weiter, d. h. tiefer erwogen, diesen Inhalt bedeutet [1]).

Obgleich wir denn so bildlich sagen, daß etwa jener Klang von Kupfer etwas sagt oder bedeutet, wissen wir dennoch recht gut, daß nicht solch eine leblose Sache das Subjekt ist, welches, indem es schallt, etwas, sich selbst oder etwas anderes betreffend, zu erkennen und zu verstehen gibt, sondern daß gerade wir das Subjekt sind, welches diese Sache zum Subjekt macht.

Wir wollen hier in angemessener Weise unterscheiden zwischen solch einer leblosen Sache und dem affizierbaren Lebewesen und es keine bildliche Rede mehr nennen, wenn wir sagen, daß das Tier etwas 'sagt' und daß es etwas 'andeutet' und 'bezeichnet', wenn es eine äußere Berührung als innere Rührung, durch das, was wir füglich 'lebendigen Klang' nennen können, zu erkennen gibt. Denn mögen wir auch auf diese Weise in Bildern sprechen, insofern alles Sprechen irgendwie bildend ist, so werden wir deshalb diese Bildersprache doch nicht dummweg identifizieren mit jener erstgenannten, sondern mit Recht oder Unrecht, das mag hier unerörtert bleiben, dies letztere Bilden vielleicht wohl 'Abbilden' nennen, weil — es ist nur ein Argument — dieser lebendige Klang nicht etwas sagt und bedeutet durch unsere Einbildung, sondern durch das was er selbst ist. Und mit einem andern Namen nennen wir den Schall, indem er, das Leben bezeichnend, ein Lebenszeichen bedeutet: das Subjekt, das lebendige Wesen, das dieses Lebenszeichen erzeugt. 'Stimme' wollen wir es nennen, sei es auch nur die Stimme eines Tieres; denn, wie Aristoteles sagt (De Anima 420 b. 5): »Die Stimme ist ein Klang des Beseelten, denn von dem Unbeseelten hat nichts eine Stimme, sondern man spricht im Bilde von der Stimme der Flöte und der Leier und so vieler anderer unbeseelter Dinge, welche Ausdehnung haben und Ton (*μέλος*) und (eine gewisse Art der) Sprache (*δίαλεκτον*); denn es scheint, daß auch die Stimme dies hat« (a. a. O. 420 b. 29): »Nicht jeder tierische Laut aber ist Stimme — denn man kann mit der Zunge einen Schall erzeugen wie etwa beim Husten —, sondern das Stoßende soll beseelt sein und mit einer gewissen Vorstellung (oder) Einbildung: (*φαντασία*) zusammengehen; denn ein bezeichnender Schall ist die Stimme.«

1) Wir streifen hier wieder ein 'Gebiet', nämlich das der Einbildung, der 'Phantasie', der Anschauung, wovon eine Besprechung, sogar eine vorbereitende und in diesem Sinne anfängliche, nicht im Rahmen des Artikels liegt.

Digitized by Google

Insofern nun die Stimme Schall ist — insofern, denn die Stimme ist schon als Zeichen des Lebens kein Schall ohne weiteres —, insofern die Stimme Schall ist, kommt ihr zu, was des Schalls ist, allein was des Schalls ist, kommt dem Schall der Stimme zu nach der Weise der Stimme, d. h. bezeichnend oder auf seine Art an dem Bezeichnen beteiligt. Insofern die Stimme demnach Schall ist, ist sie nicht ohne Klang, daher nicht ohne die erst unter Voraussetzung des Klanges zu unterscheidenden und dem Klang vorauszusetzenden, einfach quantitativ zu bestimmenden 'Dimensionen' des Schalls [1]) und daher nicht ohne . . . Ton, nicht ohne hohen und steigenden oder tiefen, sich zum Flüstern und Verheimlichen senkenden Ton, nicht ohne harten oder weichen, schrillen (dünnen), scharfen und schneidenden oder vollen und schweren, offenen und runden oder beliebig weiter sich modifizierenden, mit dem Wechsel der Stimmung wechselnden Ton. So entlassen wir unsere, entledigen wir uns unserer, unterschiedentlich mit unserer wechselnden Leiblichkeit einigen, dauernd anderen Seelenbeschaffenheit [2]) (ich will hier nicht sagen: durch unsere Stimme, denn die Stimme ist gerade hier, in diesem Zusammenhang, kein Mittel, sondern) als Stimme, um mit dem Wechsel der Stimme den Wechsel unserer Stimmung, gelegentlich unserer Verstimmung zu verraten und wenn es gelegentlich angebracht ist, durch vorher wohl erwogenen und beabsichtigten Wechsel der Stimme unsere eigentliche Stimmung zu verbergen und erraten zu lassen und so die Sache selbst (hier: unsere eigentliche Stimmung) durch die zum Wort und zum Namen noch nicht kommende Besonderheit des Tones nicht nennend, dennoch schon zu nennen und demjenigen zu

1) Vgl. Descartes, Regulae, XIV, 54.

2) Hegel, Encycl. § 816. Ed. Bolland: »Das Empfinden überhaupt ist das gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit.« (Ebenda S. 814:) ». . . . daß die Empfindung die schlechteste Form des Geistigen ist und den besten Inhalt verderben kann.« (Ebenda S. 813:) ». . . daß das Denken das Eigenste ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet und er das Empfinden mit diesem gemein hat,« welches bedeutet, daß der Mensch, indem er nur empfindet, Tier, aber das Tier darum durch sein Empfinden noch kein Mensch oder auch nur menschlicherweise zu nehmen ist. Der Übergang vom Tier zum Menschen ist nicht das Tier — dies ist nur Tier —, sondern . . . der Mensch.

Encycl. S. 826: »In allen soeben betrachteten Verleiblichungen des Geistigen findet nur dasjenige Äußerlichwerden der Seelenbewegungen statt, welches zum Empfinden dieser letzteren notwendig ist, oder zum Zeigen des Innern dienen kann. Jenes Äußerlichwerden vollendet sich aber erst dadurch, daß dasselbe zur Entäußerung, zur Wegschaffung der innerlichen Empfindungen wird. Eine solche entäußernde Verleiblichung des Inneren zeigt sich im Lachen, noch mehr aber im Weinen, im Ächzen und Schluchzen, überhaupt in der Stimme, schon noch ehe diese artikuliert ist, noch ehe sie zur Sprache wird.«

Digitized by Google

erkennen zu geben, dem der Ton der ihm von außen her zu klingenden Stimme vertont (und so erscheinen läßt), was er in sich selbst wiedererkennt. Denn wer in sich keinen Unterschied der Stimmung kennt, der wird an dem Wechsel des Tones keinen Unterschied der Stimmung (wieder-)erkennen, und so wird ihm der Ton auch nichts vertonen (erscheinen lassen), als was er in seiner unmittelbaren Bestimmtheit ist und, als Unmittelbarkeit ist etwas keine Erscheinung, kein Bild, weder Bezeichnung noch Zeichen. Als reine Unmittelbarkeit gibt Schall, Klang und Ton nichts zu erkennen und ist deswegen für die Sprache nahezu gleichgültig. Hierbei denke ich nun ganz bestimmt an den Ton der Rede, wodurch der Redende unwillkürlich seine Stimmung verrät und falls er ein Redner ist, indem er seine Stimmung und damit seine Stimme beherrscht, eine Stimmung zum Ausdruck bringt, welche seine Stimmung nicht zu sein braucht, die er aber bei seinen Zuhörern hervorzurufen beabsichtigt.

Somit ist der Ton der Stimme, welche die Stimmung vertont und dadurch zeigt, der natürliche und unbefangene oder künstliche und gewollte Ton, an allem Sprechen beteiligt und kann Sprechen ebensowenig gedacht als getan werden ohne Ton, wie der Ton gehört und vernommen werden kann ohne klingenden Schall, ohne bildlich dargestellten und bildlich darstellenden Klang. Keine Sprache ohne Laute, daher keine Sprache ohne (Selbst-)Laute (Vokale), daher keine Sprache ohne mehr oder weniger deutlich bestimmte (Mit-)Laute (Konsonanten)[1]). Durch ihren Ton, sei es auch durch ihre Eintönigkeit, ist die Stimme die unmittelbare Äußerung und direkte Erscheinung unserer Stimmung, indem wir, wenn nicht unsere eigene eigentliche Stimmung, irgendeine Stimmung zum Ausdruck bringen, weil wir diese zum Ausdruck bringen wollen und sie deshalb erscheinen machen oder offenbaren. So werden wir sagen müssen, daß die Stimme, als unmittelbare Äußerung der Stimmung, ebensowohl die Stimmung selbst ist als ihre Äußerung, wie die Stimmung, als das Innerliche der Stimme, die innerliche Stimme ist.

Ebenso wie demnach die Stimme mit ihrem Ton von der sprechenden Vernunft nicht zu trennen ist, um durch ihren Ton, sagen wir, für den Redner, wesentlich Redemittel sein zu können, so ist sie als unmittel-

1) Jeder Vokal beginnt, d. h. endet nach der einen Seite, mit einem mehr oder weniger unbestimmten Kehllaut, um nach der andern Seite schließlich ebenfalls mit einer mehr oder weniger deutlich hörbaren Verflüchtigung des Klanges zu enden, welches bedeutet, daß mit jedem Vokal ein den Klang umrahmender Laut mitlautet und die Trennung der Sprechlaute in Vokale und Konsonanten eine in der Praxis nützliche Unhaltbarkeit ist.

Digitized by Google

barer Ausdruck dessen, was wir als Affekt oder Empfindung unmittelbar fühlen (die Unlust etwa als Folge von Schmerz und Leid, die Lust etwa von körperlicher oder seelischer Glückseligkeit) wirklich kein Nennen, denn sie ist, als Nennen-an-sich, kein sich-nennend fortschreitender Name (S. 41), weil sie, als unmittelbare Äußerung des Unmittelbaren, ist was sie ist, insofern das Unmittelbare jedenfalls sein kann, was es ist und insofern es also 'seiend' heißen kann.

Wenn eine noch in keinerlei Weise zum Denken, d. h. zu keinerlei Objektivierung, d. h. zu keinerlei Form des B e w u ß t - seins gelangte Empfindung oder ein unmittelbares Erlebnis, sich in einem Schrei äußert, so ist diese S t i m m e noch gerade so weit vom Nennen entfernt, wie die an und für sich unnennbare und unmittelbare Sache selbst von Denkbarkeit und Nennbarkeit entfernt ist und ... gerade so nahe dabei, gerade so weit davon entfernt und gerade so nahe dabei wie ... der Grenzwert von und bei der zu diesem Grenzwert konvergierenden Reihe ist; denn die Entfernung zwischen solch einem Schrei und dem seine Bedeutung und damit sichselbst nennenden Namen ist ... endlos klein, ein zunichte gehendes 'Zwischen', das aber gerade groß genug ist, um solche unmittelbaren Äußerungen unmittelbarer Gefühle außerhalb der Sprache zu halten und gerade klein genug, um sie formalisiert und (oder) normalisiert, als Empfindungen, Gefühle usw. bezeichnende I n t e r j e k t i o n e n, Wörter nennen zu können, aber Wörter, die ohne dem Satz zu schaden auch wieder a u s d e m S a t z geworfen werden können und denn auch gerade insofern keine Wörter sind, als w i r k l i c h e u n d w a h r e Wörter bloß Sinn haben i m S a t z. Wir müssen hier nämlich an den Unterschied denken zwischen jenen e i g e n t l i c h n o c h n i c h t (also a n s c h e i n e n d w o h l s c h o n) artikulierten Lauten (und allerlei verstümmelten, ursprünglich Flüche und Verwünschungen bezeichnenden, aber bedeutungslos oder sinnlos gewordenen Wörtern und Satzbruchstücken), insofern sie u n w i l l k ü r l i c h e und in diesem Sinne n a t ü r l i c h e Äußerungen von A f f e k t e n sind, welche Äußerungen auch ebenso individuell sind wie die unmittelbaren Empfindungen selbst, und jenen Lauten, wie sie, a u ß e r h a l b d e s S a t z e s und d e s h a l b o h n e S i n n, dennoch i h r e n S i n n h a b e n als sogenannte 'Interjektionen', d u r c h j e n e s 'Z w i s c h e n', ich neige dazu zu sagen, durch jenes S c h e m a, das die als natürliche Stimme Dasein habende, individuelle und unmittelbare Stimmung und den sich bedeutenden, d. h. nennenden Namen t r e n n t u n d v e r b i n d e t: jenes G ö t t l i c h e und M a g i s c h e in der Sprache, wodurch das unmittelbare Individuelle nicht zum Worte kommt, weil es dies unmittel-

Digitized by Google

bar verkehrt und zum Allgemeinen macht. Denn die Wörtchen 'au' und 'oh' usw., wie sie nämlich in der Rede mitwirken, aber weil und insofern sie außer jedem logischen, daher außer jedem grammatischen Satzzusammenhang auf sich selbst gestellt sind, doch auch wieder nicht in der Rede (und in der Vernunft) liegen, — sind nicht der mehr oder weniger wie 'au' lautende Schrei, den ich, indem ich mir den Finger brenne, jetzt ausstoße, und nicht der einem seufzenden 'oh'ähnliche Laut, womit Du jetzt deine Bewunderung äußerst, und dies, obgleich sie diese individuellen und immer ein wenig anders klingenden Laute doch wieder sind, insofern sie dieselben normalisierend, verallgemeinernd verbildlichen.

Als potentieller Name, als Name der zugleich noch kein Name ist, ist die Interjektion, als Name genommen, das, was jeder Name ist, nämlich, ein sinnlich, also unmittelbar hörbarer Laut, der (nicht nur durch, sondern ebensosehr) als seine Bedeutung, als sein Bedeuten, allgemein ist: Einheit dieses unmittelbaren Einzelnen und des Allgemeinen. Diese Einheit macht, daß das Allgemeine, das als solches Denkbarkeit ist, im Bewußtsein und als das Bewußtsein des Einzelnen durch den sinnlich hörbaren Laut, durch das unmittelbar Einzelne also, vertreten wird, um so, als das Allgemeine selbst, unmittelbar gegenwärtig zu sein. Als sinnliche Hörbarkeit ist dies aber dem Laut nicht eigentümlich, sondern nur insofern er mit dem denkbaren Allgemeinen eins ist. Diese Einheit, also dieses Wort-sein, sowohl des sinnlich hörbaren Lautes wie des denkbaren Allgemeinen, macht, daß das Sinnliche das Allgemeine vergegenwärtigt, aber eben darum macht sie zugleich diesen unmittelbar geäußerten und hörbaren einzelnen Laut zum allgemeinen Wortlaut, oder durch diese Einheit wird sowohl das unmittelbar Einzelne, der Laut, wie das Allgemeine, die Denkbarkeit, angegriffen. Das an und für sich Unwahrnehmbare oder Unanschauliche, nur Denkbare und in diesem Sinn 'Unstoffliche', erhält durch seine Vereinigung und in seiner Vereinigung mit dem sinnlich-hörbaren Laut 'stoffliches' Dasein, d. h. Form, die als stoffliche (sinnliche) Form 'Gestalt' heißen muß, eine Gestalt aber, die, wenn sie sich selbst natürlicherweise gestaltet, wesentlich gebildet wird durch das Allgemeine, durch diesen Inhalt, der die wirkliche, wirksame Form (das εἶδος von Aristoteles) ist. Dies gilt überhaupt für jedes Wort und jeden Namen. Eine Interjektion, insofern sie schon Wort und Name ist, ist deshalb besagte Ein-

Digitized by Google

heit des Lautes als stoffliche Erscheinung oder Gestalt des denkbaren Allgemeinen und dieses Allgemeinen als der wirklichen Form.

Aber die Interjektion ist zugleich noch kein Wort und noch kein Name, d. h. daß sie als besagte Einheit (wodurch sowohl der Stimmlaut als das Denkbare im allgemeinen Wort ist) sich nicht nennt, d. h. nicht in sich besondernder Weise fortschreitend sich bestimmt, darum keinen Zusammenhang von sich gegenseitig bestimmenden Bedeutungen bildet, sondern, indem sie mit Bezug auf den Satzzusammenhang, d. h. auf den Zusammenhang des Begriffes (in den sie herein, aus dem sie aber auch hinausgeworfen werden kann, ohne dadurch an Bedeutung das Geringste zu gewinnen oder zu verlieren), abgesondert dasteht, auch noch auf bloß formelle, d. h. auf noch nicht sich besondernde und bestimmende Weise dem Allgemeinen stoffliches oder sinnliches Dasein gibt, um, insofern sie zugleich nicht der rein augenblickliche Schrei ist, eine Negation zu sein, die bloß auch insofern positiv ist, als sie jene unmittelbare Äußerung einer unmittelbaren Empfindung in diesem Sinn vergegenwärtigt, daß sie dies Individuelle eigentlich nicht vergegenwärtigt, sondern daß sie statt des Individuellen das Allgemeine setzt; indem sie, sagen wir, die Unterschiede durch welche solche Schreie gerade individuell sind, fortläßt, um so dieses jeden Augenblick und für jedes Individuum Andersseiende zu normalisieren. Als dies Ersetzende (zu unterscheiden vom Vergegenwärtigenden) ist das 'Interjektion' geheißene Wort (welches noch kein Wort ist) nur insofern Spiegelung und Bild, als das in dieser Beziehung Wesentlich-Bleiben des Unterschiedes des Einzelnen und dieses Allgemeinen nicht verhindert, daß der Unterschied des Verbildlichten ('Originals') und des Bildes zum ... Schein wird.

Ist nämlich das Verhältnis zwischen dem Bild und dem Verbildlichten rein, so sind beide, eben insofern sie unterschiedslos gleich sind, Andere und ungleich, welches bedeutet, daß sie, gesetzt mit Bezug aufeinander, entgegengesetzt sind, das eine also ist, was das andere ist, nämlich, als Gesetztes Entgegengesetztes, was im 'Gebiete' der Anschauung bedeutet, daß der Unterschied zwischen dem Bild und dem Verbildlichten sich als nicht 'absolut' ergibt, sondern sich zum Schein aufhebt, wodurch (einseitig) eins von den beiden das Bild und eins von den beiden das Verbildlichte, ... scheint, oder m. a. W. die Relativität des Unterschiedes zwischen dem Bilde und dem Verbild-

Digitized by Google

lichten sich ergibt mit der Gleichgültigkeit dieses Unterschiedes. Im reinen Bild-Verhältnis ist jedes das Bild des andern. Dies bedeutet für die Anschauung, d. h. für das anschauliche Sich-vor(sich)stellen des Geistes, daß der Unterschied des Subjektiven (meine Anschauung) und des Objektiven (das, was ich anschaue) ebenfalls gleichgültig und Schein wird, ein Schein, der, sagen wir, die Ankündigung der Einheit dieses Subjektiven und Objektiven ist, deren Anerkennung ebensowohl das Wissen ist, daß nicht das subjektive oder das objektive Moment, sondern das Anschauen und (sich) Vorstellen, diese Geistestätigkeit, das Wesentliche ist, wie, daß diese Geistestätigkeit, sich so zum Schein zu machen, selbst nur der Schein der wahren Tätigkeit seiner Selbstoffenbarung im reinen Gedanken ist, die Form, in welcher der Begriff, als Inhalt, sich selbst gleich bleibt.

Der individuelle Schrei oder Laut ist, als die unmittelbare Äußerung der unmittelbaren Empfindung, kein Bild, insofern er nicht verbildlicht, sondern ist, was er als unmittelbare Äußerung des Innern ist, nämlich: das Innerliche selbst, wie dieses sein eigenes Dasein ist als (hörbar) anschauliches (Laut-) Bild. So können wir hier, um dieser Identität willen, nicht mehr, d. h. noch nicht von der Beziehung der Stimmung und der Stimme sprechen, — nicht mehr, insofern wir von dem konkreteren Wort 'ausgehen', — noch nicht, insofern wir uns dem konkreten Wort 'nähern'.

Das 'Interjektion' geheißene Wort, welches noch kein Wort ist oder, um nun einmal einen anderen Laut als Namen zu gebrauchen, das 'Affektivum', hat, als identifizierende Verallgemeinerung des individuell Verschiedenen, auf dieses Individuelle nur Bezug, weil und insofern es als dieses Nicht-individuelle auf die ihrer augenblicklichen Bestimmtheit entsprechend sich äußernde Stimmung hinweist, daran denken macht und mithin den Unterschied von sich selbst als dies nicht Individuelle und das Individuelle wesentlich bleiben läßt, dadurch verhindert, daß der Unterschied zwischen sich als Bild und dem Individuellen als dem Ursprünglichen oder Seienden, zum Schein wird, oder, was dasselbe bedeutet, die einseitige Bestimmtheit von sich selbst als Bild und des Individuellen als des Verbildlichten, dauernd macht, um auf diese Weise denn auch kein reines, d. h. aufgehobenes Bild (vgl. oben), sondern nur noch Abbild als Nachahmung zu sein und gerade soviel diesem

Digitized by Google

Individuellen zu gleichen als seine Verneinung desjenigen, wodurch das Individuelle ist, was es ist oder doch sein soll, Ähnlichkeit gestattet. Genau genommen, gleicht das Affektivum so gut wie gar nicht der unmittelbaren Äußerung der unmittelbaren Empfindung, der es, ebensowenig wie das Wort der Sache selbst, und trotzdem es ja noch kein Wort ist, auch gar nicht gleichen darf. Und, wenn es dieser Forderung genügt, der es genügen muß, um, eben in seiner noch so anfänglichen Weise, Wort und Name sein zu können, so ist es Verstellung, ebensowohl tauschend als täuschend, umstellend und trügend: letzteres wenigstens, falls und insofern jenes Individuelle, das an und für sich unnennbar ist und, als die Sache ansich, sogar möglicherweise nicht zum Worte kommt, nicht zum Worte kommen darf, für das Wirkliche und Wahre gehalten wird.

Worauf es hier also ankommt, ist, daß der Laut, als verallgemeinernde, damit schon verwortende und nennende Nachahmung jener endlos verschiedenen individuellen Laute als unmittelbarer Äußerungen von Affekten, 'Affektivum' ist und 'Onomatopoeie' und als Klangnachahmung eines Lautes von diesem nachzuahmenden und nachgeahmten (also als unmittelbare Äußerung aufgehobenen) Laut, untrennbar sein muß.

Wir könnten meinen, daß die Interjektion oder das Affektivum nichts wäre als Klang-nachahmung und einfach etwas Anderes als der (sich hörbar äußernde) Affekt. Durch diese Meinung würde das rein Subjektive, welches uns, als Individuen, ja in erster Linie angeht, — womit ich aber durchaus nicht sagen will, daß dieses darum die Sache wäre, worauf es ankommt —, der Affekt, wie dieser sich unwillkürlich äußert, von dem sich zum Worte noch nicht entwickelten Worte getrennt und damit von dem Gebiet der Sprache ausgeschlossen werden. Diese Meinung würde dies tatsächlich tun; die Sache selbst — und dies ist hier jener Zusammenhang, der durch jene Meinung zu einer Trennung wird —, die Sache selbst tut dies aber nicht, denn als die Verallgemeinerung oder Normalisierung des rein Subjektiven oder Individuellen ist das Affektivum nicht die inhaltlose Verneinung dieses Individuellen, sondern dies Individuelle . . . verallgemeinert, so daß das Nicht-Individuelle und in diesem Sinne auch nicht mehr subjektive Affektivum, indem es das Individuelle und Subjektive aufgehoben enthält, dies gerade in das 'Gebiet' der Sprache einführt und wir in diesem Begriff sagen müssen, daß das Affektivum, als schon idealisierte Äußerung eines

Digitized by Google

Affektes, zugleich Lautnachahmung ist, um, als diese Einheit der systematische, ordnungsmäßige, dies ist aber der vernünftige als der in der Vernunft liegende, ANFANG alles Sprechens zu sein.

Von dem Namen als vernünftiger Einheit von Stimm(-Laut) als Zeichen und seiner Bedeutung ausgehend, haben wir weiter bedacht, daß der Name, indem er seine eigene Bedeutung als die Sache bezeichnet, bedeutet oder nennt, sich nennender, d. h. sich in besondernder Weise bestimmender oder bildender Name ist, um so die Sache an sich, als außer dieser Selbstbenennung und Selbstbestimmung, außer diesem 'System von Urteilen', damit außer dem Denken gedacht, auf nicht-nennende Weise zu nennen, d. h. auf nicht denkende Weise zu denken und, als potentielles Nennen, das, als potentielles Denken, noch bloß mögliches Denken ist, die Sache selbst zu nennen, indem man die Stimme, als unmittelbaren Ausdruck der unmittelbaren Stimmung, diese Sache insofern schon unmittelbar bezeichnen läßt, als die verallgemeinernde Nachahmung jenes Individuellen, d. h. dieses Individuelle als verallgemeinernde Selbstnachahmung, dieses Individuelle oder Unmittelbare schon bezeichnen kann.

So haben wir also das Klang-nachahmende Affektivum, diesen zu der Sprache gehörigen, und zwar als den einstweilig gleichgültigen, noch nichts bezeichnenden, zwischen den Zusammenhang der Worte eingeworfenen, dennoch diesen Zusammenhang nicht unterbrechenden, Redeteil, — so haben wir also . . . die 'Interjektion' gedacht als den vernünftigen Anfang, aber auch nur als den vernünftigen Anfang der Sprache.

Digitized by Google

DIE EHE [1]).

VON

J. G. WATTJES (DELFT).

Was ist an der Ehe zu begreifen? Die Ehe ist ebensowohl ein fortgesetztes Erlebnis eines Einzelmenschen wie eine besondere Beziehung zwischen zwei Menschen, sowie auch eine gesellschaftlich von den Organen der Gesellschaft und der öffentlichen Meinung in gegenseitiger Wechselwirkung geordnete Einrichtung. Als fortgesetztes Erlebnis eines Einzelmenschen, m. a. W. als eheliches Leben eines Individuums ist es eine, in körperlicher, seelischer und geistiger Hinsicht tiefeingreifende Gegenseitigkeitsbeziehung zu einem Anderen (einer Anderen), wobei das Erleben der Ehe ebensowohl das aktive Selbst-Gestalten seines ehelichen Lebens ist, indem man sich dem anderen gegenüber wieder in körperlicher, seelischer und geistiger Hinsicht als eheliche andere Hälfte geltend macht, sowie auch das passive Erfahren der Ehe durch die Aktivität des (der) Anderen, der (die) hinwiederum sich körperlich, seelisch und geistig dem (der) Einen gegenüber als dessen (deren) andere Hälfte geltend macht — und zwar in absoluter Gegenseitigkeit trotz des Unterschieds in der Art und Weise, wie beide in der Ehe oder als die Ehe verbundenen Seiten das eheliche Leben aktiv und passiv erleben. So wird eine einzelne Ehe überhaupt nicht von dem Einzelnen allein, sondern von den beiden in der Ehe oder als die Ehe aufeinander bezogenen Hälften bedingt. Dies bedarf aber sofortiger Ergänzung: ist doch das Ehepaar, eben durch die mit der Ehe beabsichtigte ausschließliche eheliche Beziehung zueinander, durch dieses Ausschließen aller Anderen, zugleich auf eine bestimmte Weise bezogen auf alle Anderen, d. h. auf die Gesellschaft, in der die beiden Eheleute nach der Ehe ebensogut wie vor derselben leben.

Bevor wir die Eigenart der ehelichen Gegenseitigkeitsbeziehung ein-

1) Übersetzung von G. K. W. Bakker.

Digitized by Google

gehender betrachten, ist es notwendig oder erwünscht, das Bezogensein eines Menschen auf einen anderen Menschen, beziehungsweise auf andere Menschen und damit auf die Menschheit, dieses gegenseitige Bezogensein des Zusammenlebens in einer oder als eine menschliche Gemeinschaft, näher zu erörtern. Der Mensch, geboren aus dem augenblicklichen geschlechtlichen Zusammenleben zweier Zusammenlebenden, wird mit seiner Geburt aus dieser Gemeinschaft sofort in eine besondere menschliche Gemeinschaft hineingeboren, und zwar als Mensch im Keime, der sich zur vollendeten Menschlichkeit nur erst im Zusammenleben mit seiner Umgebung entwickelt. Diese vollendete Menschlichkeit, zu welcher sich das Kind durch seinen Verkehr mit seiner Umgebung entwickelt, ist nichts anderes als die Fortsetzung seines Verkehrs mit anderen. Dieser Verkehr ist das Äußern der Innerlichkeit, d. h. das Zuverstehengeben derselben und das Verstehen der Äußerung, d. h. Wiederverinnerlichen derselben. Dieser Verkehr als Innerlichkeitsäußerung und Äußerungsverinnerlichung setzt voraus oder bringt mit sich den Unterschied zwischen Innerlichkeit und Äußerung, ebenso wie den Unterschied zwischen dem Innern von sich selbst und dem von Anderen. Der Unterschied zwischen Innerlichkeit und Äußerung, welche im Verkehr oder als Verkehr eins sind, schließt wieder ein die Einheit und Unterschiedenheit der Beziehung zu sich selbst (inneres Erleben) und der Beziehung zu dem oder den anderen (das Sich-Äußern, welche ebensowohl wie die entgegengesetzte Beziehung zu dem oder den anderen (das Verstehen) ein innerlich Bleibendes und äußerungsfähiges Erlebnis ist. Nun ist das eheliche Leben eine besondere und intensive Innerlichkeitsäußerung und Äußerungsverinnerlichung. Man pflegt wohl zu sagen, daß wir unsere Erlebnisse h a b e n und dabei u. a. auch unsere Beziehungen zu anderen Menschen h a b e n. Es besteht in der Tat begründete Veranlassung zu dem Gebrauch des Zeitworts haben; hierdurch wird hervorgehoben, daß der Mensch als die s t ä n d i g e und mit sich identisch bleibende Einheit von jedem seiner vielen und unterschiedenen, wechselnden Erlebnisse (die jedes für sich das Verändern des Ich sind, denn erleben ist verändern), sich als ein Ich, das hat, von seinen Erlebnissen, die gehabt werden, unterscheidet. Die Betonung des Unterschieds zwischen dem mit sich selbst identischen Ich und seinen wechselnden Erlebnissen darf uns aber nicht dazu führen, außer Acht zu lassen, daß das mit sich identisch bleibende Ich nur als das Erleben seiner wechselnden Erlebnisse i s t. So i s t der Mensch sowohl das Sich-äußern des eigenen Inneren, welches von dem Inneren anderer durchaus unterschieden ist, wie das Verstehen, d. h. das Verinnerlichen der Äußerungen des Innern anderer,

Digitized by Google

welches von dem eigenen Inneren durchaus unterschieden ist. Das Äußern als solches wird jedoch innerlich empfunden, ist also a l s Äußerung zugleich Innerliches, sowie auch das Verinnerlichen (Verstehen) sich als solches zu verstehen gibt, deshalb zugleich Äußerung ist. Diese wechselseitige Beziehung von Innerlichkeitsäußerung und Äußerungsverinnerlichung ist Verkehr, wodurch das Empfinden, Denken und Wollen, obgleich es immer Empfinden, Denken und Wollen eines Einzelnen bleibt, sich zugleich als ein menschliches Empfinden, Denken und Wollen aneinanderreiht. In jedem Erlebnis ist denn auch der Mensch ein mit Anderen Zusammenlebender und als solcher in allerlei Hinsichten mit Anderen Verkehrender, wenn a u c h bald die Beziehung zu sichselbst, bald die Beziehung zu Anderen stärker betont ist, was den Anlaß bildet zu der Redensart, daß man u. a. auch Beziehungen zu Anderen hat. Das sogenannte Verbergen innerlicher Empfindungen ist keineswegs das Nicht-äußern seiner Innerlichkeit, sondern, als bewußt beherrschte Äußerung, Äußerung innerlicher Selbstbeherrschung, welche Äußerung denn auch für denjenigen, der recht versteht, als innerliche Selbstbeherrschung verstanden und begriffen wird und hinter der also die innerlich beherrschte Seite mit verständlich ist. Im täglichen Verkehr, wobei gewissermaßen immer aktiert wird, wird das Innere nicht ohne weiteres verborgen, sondern wird die innere Verfassung, und damit die Äußerung, durch die Natur der Umgebung bedingt. Die Äußerung ist aber nicht immer durch den (innerlichen) Willen beherrschte Äußerung. Vor allem und unvermeidlich ist die körperliche Erscheinung und namentlich der Gesichtsausdruck Innerlichkeitsausdruck und auch der in sichselbst nur auf sichselbst, d. h. auf eigenen Schmerz oder Kummer, eigene Lust oder Glück bezogene Mensch ist in dieser inneren Abgeschiedenheit nicht von der Gemeinschaft getrennt, sondern indem er unwillkürlich seine innere Verfassung zeigt, Gegenstand der Sorge, des Mitleids, der Schadenfreude oder Mitfreude seiner Umgebung, also passiv und unwillkürlich aktiv an dem Zusammenleben der Menschheit beteiligt. Als Kranker und Leidender erfährt der Mensch seinen Körper, der, wenn nicht vollständig bedingt, so doch mit bedingt wird durch das aktive und passive Leben seines ganzen Vorgeschlechtes, während er zugleich in Wechselwirkung mit diesem erblich beeinflußten Körper den Einfluß der hygienischen Verhältnisse erfährt, welche von der Gemeinschaft, worin er hineingeboren ist oder sich begeben hat, hervorgebracht worden sind. Alle menschlichen Erlebnisse, die als solche also Innerlichkeitsäußerung und Äußerungsverinnerlichung sind, sind mit den physiologischen Prozessen eng verknüpft, die das natürliche Leben des lebendigen Körpers darstellen. Das willkürliche und unwill-

Digitized by Google

kürliche Funktionieren unserer Organe wird, in so weit es zum Bewußtsein kommt, als Lust oder Schmerz, als Behagen oder Unbehagen, als Befriedigung oder Begierde empfunden. So ist das innere Wohlbefinden mit dem normalen Funktionieren aller Organe verknüpft. Andererseits erfolgt jede Äußerung (welche unumgänglich Innerlichkeitsäußerung ist) mittels des Körpers und also durch das willkürliche oder unwillkürliche Funktionieren gewisser Organe. Einerseits als beherrscht von den physiologischen Prozessen, die sich als das natürliche Leben seines Körpers abspielen, anderseits als Beherrscher derselben, ist der Mensch in jedem seiner besonderen Erlebnisse, nicht bloß bezogen auf seine Mitmenschen, sondern auch auf bestimmte physiologische Funktionen seines Körpers. Dieser Körper hängt in natürlicher Hinsicht und in allerlei Verwandtschaftsgraden mit anderen menschlichen Körpern zusammen, welche alle Ergebnisse sowie Vermittler des menschlichen Fortpflanzungsprozesses sind, womit die Menschheit in fortgesetzter Vereinigung und Trennung fortwährend das menschliche Blut vermischt und trennt. Der aus diesem Prozeß hervorgehende Körper ist ein Organismus, d. h. die Einheit vieler unterschiedenen Organe, deren Zusammenwirken die Einheit dieser Vielheit ist und erhält — und zwar so, daß jeder Teil seine eigene Aufgabe hat, welche er nur erfüllen kann mittels und zugunsten oder auf Kosten aller Übrigen und von sich selbst, d. h. des Ganzen. Zum Wohl des Ganzen ist es notwendig, daß jeder Teil seine natürliche Funktion verrichten kann. Der Mensch, der als Organismus eine vollständige Ganzheit ist und der als körperliches Erlebnis die Totalität des für und durch einander Funktionierens seiner Organe ist, ist zugleich als geschlechtlicher Organismus vollständige Halbheit, geschlechtlich nicht ein Ganzes, sondern nur Hälfte, und dadurch, um vollständig funktionieren zu können, auf Vereinigung mit einer ergänzenden Geschlechtshälfte angewiesen. Das menschliche Geschlechtsorgan ist eigentlich bloß die Hälfte eines Organs, da es seine spezifische Funktion nur erfüllen kann in Vereinigung mit seiner Gegenhälfte. Da jede der Organhälften in die Totalität eines selbständigen, sich als Totalität erlebenden, Organismus aufgenommen sind, so bedarf der Mensch, als sich erlebende Totalität, der Vereinigung mit einem sich ebenfalls als Totalität erlebenden, geschlechtlich entgegengesetzten, Organismus. So ist die geschlechtliche Funktion das Sich-zu-einem-zweifachen-Ganzen-vereinigen, und diese Vereinigung nicht nur das Funktionieren des eigenen, sondern zugleich das Funktionieren-Machen des Geschlechtsorgans des (der) Andern und damit das sich selbst und sich gegenseitig Befriedigen als geschlechtliche Wesen. Die spezifische Funktion der Geschlechtsorgane

Digitized by Google

aber ist die Zeugung, und so fordert die völlige Befriedigung des komplementär unterschiedenen geschlechtlichen Wesens von beiden Teilen die Zeugung des neuen Menschen. Der Geschlechtstrieb ist wesentlich Zeugungstrieb, wobei die beiden unterschiedenen Geschlechtswesen gelegentlich unbewußt und ohne es zu wollen zur Zeugung g e t r i e b e n werden. Deshalb treibt der Geschlechtstrieb den Mann nicht nur zur Samenentleerung, sondern sehr bestimmt zur Samenbestreuung der Gebärmutter. Die geschlechtliche Funktion ist ein wesentliches Moment in dem Leben von jedem der sich vereinigenden Teile — und weil das Leben nicht nur natürliches Leben ist, so macht die körperliche Geschlechtsfunktion sich in dem ganzen körperlichen, seelischen und geistigen Leben der sich vereinigenden Teile geltend. Die wahre Geschlechtsvereinigung, das heißt die ihrem Wesen entsprechende — die reine Geschlechtsvereinigung — ist denn auch nicht eine Vereinigung nur der Körper, sondern die Vereinigung von zwei Personen zu einer alle Seiten des Lebens umfassenden zweifachen Person, deren beide Hälften sich gegenseitig nicht nur körperliches, sondern allseitiges männliches und weibliches Leben ermöglichen. Wie das geschlechtliche Funktionieren nicht nur den Körper, sondern den ganzen Menschen berührt und bewegt, so durchzieht der Geschlechtsunterschied nicht nur den ganzen Körper, sondern die seelische und geistige Seite des Menschen, solcherweise, daß Mann und Weib, beide entstanden durch die einseitige Entwicklung der einstweilen neutralen befruchteten Eizelle immer mehr oder weniger — weil rudimentäre, das heißt nicht voll entwickelte — Weiblichkeit und Männlichkeit enthalten. Mann und Weib sind demnach nicht nur durch die Unvollständigkeit von beiden Geschlechtsorganen, sondern durch die den ganzen Menschen durchziehende Unvollständigkeit in jeder Hinsicht auf Vereinigung angewiesen. Die Ehe stellt diese feste Zusammenschließung eines Mannes und eines Weibes zur dauernden zweifachen Person dar. So ist die Ehe in ihrem wahren Wesen die Vereinigung für das Leben zweier gleichen Gegenteile, die jedes für sich unvollständig sind und darum um völlig das zu werden, was sie an sich sind, ihrer ergänzenden Gegenhälfte bedürfen. Diese Vereinigung ist eine exklusive Verbindung zu dreifacher Gemeinschaft: erstens der Gemeinschaft der körperlichen Paarung, die für beide Teile wahrhaft menschliches Geschlechtsleben (und wahrhaftes Leben des Menschengeschlechts) ermöglicht und auf diese Weise, indem sie ruhig den beiderseitigen typisch verschiedenen Geschlechtstrieb stillt, Ruhe und Interesse für das geistige Leben ermöglicht, zweitens der gesellschaftlichen Gemeinschaft des ehelichen Familienlebens, das als Muster der wahren Beziehung der Geschlechter die »Muttermilch der Sittlichkeit«

Digitized by Google

für die Jugend ist und der es Ursprung und Umgebung ist, und drittens zur geistigen Gemeinschaft.

Daß der Mensch als die Einheit seiner Erlebnisse aktiv und passiv auf den eigenen Körper bezogen ist, der die Totalität seiner Organe ist, der ebensosehr vollständige Totalität als vollständige Halbheit ist, ist der sexuelle Widerspruch, der, wie jeder Widerspruch, nicht ruhig Widerspruch bleibt, sondern sich beständig aufhebt, ohne je endgültig sich aufgehoben zu haben. Die beständige Aufhebung dieses Widerspruches ist beständiges menschliches Glück und Leid. Dieser Widerspruch, als Mann oder als Weib ganz und zugleich nicht ganz zu sein, kommt erst zum Bewußtsein durch das geschlechtliche Reifen und mit demselben. Diese Geschlechtsreife erzeugt die Fähigkeit und damit das Bedürfnis, geschlechtlich zu funktionieren und dadurch jenes typische und durch starke Emotionalität gekennzeichnete sexuelle Erlebnis zu erleben und erleben zu machen. Dieses Bewußtsein eigener Unvollständigkeit, dieses nicht mehr Insichselbst-Befriedigtsein, äußert sich anfänglich als der vorläufig noch unbestimmte und nicht auf eine bestimmte Person gerichtete Drang zum anderen Geschlecht, das erst jetzt als das unverwandte, das ungekannte und in seinem Anderssein befremdliche Geschlecht sich geltend macht.

Der Drang zum Verkehr mit dem anderen Geschlecht ist denn auch zum Teil Erkenntnisdrang: Drang, alles, was an dem anderen Geschlecht fremd ist, kennenzulernen. Der reifende Jüngling, der anfängt, sich in Gedanken mit dem anderen Geschlecht zu beschäftigen, der sich zu diesem anderen Geschlecht in mancherlei Hinsicht hingezogen fühlt, gerät dabei in einen inneren Konflikt, wobei seine gedachte Beziehung zum Weibe in zwei Gegensätze und damit für ihn das Weibliche in zwei grundverschiedene Seiten zerfällt. Die erwachende Männlichkeit fängt zu gleicher Zeit an, die ungekannte Weiblichkeit zu verehren und zu begehren, und zwar auf unversöhnliche Weise. Die natürliche Geschlechtsreife läßt den Geschlechtstrieb mit oft stark zunehmender Heftigkeit zum Bewußtsein kommen. Dem Triebe, der noch durch die Neugier angefacht wird, welche nicht nur dem ungekannten Weiblichen, sondern zugleich und damit verbunden, dem eigenen auch noch unbekannten geschlechtlichen Wesen gilt, ist das Weib das tierisch begehrte Befriedigungsmittel. Die Bewußtwerdung eigener seelischer Halbheit erblickt in dem Weiblichen das einstweilen ungekannte höhere menschliche Wesen, das reine, anbetungswürdige und zu verehrende Weibliche. So entwickelt sich der Widerspruch eigener Totalität und eigener Halbheit zu einem inneren Widerspruch in der Beziehung zum Weiblichen: einerseits das männliche

Digitized by Google

Selbstgefühl, dem das Weib nur Genuß- oder Befriedigungsmittel, also das minderwertige Geschlecht ist, und andererseits die Ehrfurcht vor dem Weiblichen als dem Reinen und Erhabenen, dem, körperlich schwächer, sittlich aber höher als der Mann, sein Dienst und sein Schutz, durch seine größere Kraft und seinen größeren Mut, gebührt. In der ritterlichen Sucht aber, die erhabene Reinheit des schwachen Weibes zu schützen, richtet sich die ritterliche Männlichkeit gegen die eigene andere Seite, gegen das brutal begehrende Männliche, das das Weib nicht ehrt, sondern es zu einem Genußmittel entehren will. Diese in sich selbst widerspruchsvolle Beziehung des jungen Mannes zum Weiblichen wird von dem halbbewußten Verlangen durchkreuzt, die Eine zu finden, von dem Verlangen nach reiner Liebe, die später sich als die einstweilige Aufhebung des inneren Widerspruchs erweisen wird. Dieser innere Konflikt ist der Geist der Auflehnung der Jugend, welcher sich wesentlich nicht gegen die Moral oder die angebliche Moral der Älteren richtet, sondern Auflehnung der ungestüm erwachenden Geschlechtlichkeit ist, welche Befriedigung fordert, gegen die zugleich erwachende Sittlichkeit, welche, noch platonisch und schwärmerisch träumend, schon eine Ahnung des eigenen wahrhaft menschlichen Bedürfnisses hat, zugleich verehrend und begehrend, mit Leib und Seele sich mit der eigenen andern Hälfte verbindend, in der glühenden, triebmäßigen und wollustspendenden Geschlechtsbefriedigung die volle komplementär unterschiedene Menschlichkeit beider Teile zu entfalten, indem der Jüngling die Jungfrau zur Frau und Mutter und zugleich sich selbst zum Manne und Vater macht. Das Bewußtsein, sein wesentlich eigenes Ich, welches man nur erst potentialiter ist, nicht allein, sondern nur in Wechselseitigkeit mit eigenem Anderem verwirklichen zu können, erzeugt ein Gefühl des Entbehrens, welches seine vorläufige Befriedigung findet in der ausschließlichen Konzentration des erhabenen Hingezogenwerdens zu dem Weiblichen auf eine, die dann als die Einzige gilt und als solche die Vertreterin des erhabenen Weiblichen wird.

Ebenso wie bei der erwachenden Männlichkeit kommt bei erwachender Weiblichkeit die innere Notwendigkeit der Beziehung auf das andere Geschlecht zum Bewußtsein als das Gefühl der Fremdheit und Befremdendheit des anderen Geschlechts, das als Knabe für das Mädchen noch nichts besonders Fremdes hatte. Auch hier bezieht sich das Bewußtsein der Weiblichkeit, welches als Bewußtsein eigener menschlicher Unvollständigkeit das Denken des Männlichen und an das Männliche ist, auf zweierlei sich widersprechende Weisen auf dieses andere außer ihr selbst als Weib ausgeschlossene Geschlecht. Das weibliche Geschlechtsgefühl

Digitized by Google

setzt das andere Geschlecht zugleich als das höher und als das tieferstehende Geschlecht. Das Weib empfindet Ehrfurcht vor dem männlichen als vor dem stärkeren, mutigeren, verständig und geistig höher entwickelten, weniger kleinlichen, in der Gesellschaft aktiveren und leistungsfähigeren und dadurch von Rechts wegen herrschenden Geschlecht. Zugleich aber gilt der Mann als das minderwertige, in Wirklichkeit abhängige, als der Sklave seiner Geschlechtlichkeit und als der Sklave des Weibes und wegen der absoluten Macht des Weibes über seine Sexualität, als das schwächere Geschlecht. Das Weib fühlt, daß es die Macht ist, jene seltsame und verächtliche Sexualität in dem Manne zu erregen und nach Belieben zu steigern, welche ihn zu einem Schwärmer oder einer Bestie, jedenfalls zu einem willenlosen Spielball seiner Sinne und dadurch von ihr macht, deren Willfährigkeit er bedarf, um sich von der Besessenheit durch seine wunderlichen Sinne zu erlösen. Hier, beim Weibe, also nicht sowohl der spontane Drang nach Sinnenfreude wie bei dem gereiften Jüngling, sondern vielmehr der Drang, diese befremdende männliche Seele in ihrer Äußerung und damit zugleich das eigene noch ungekannte geschlechtliche Wesen kennen zu lernen. Dadurch, daß sie dem Manne zu Willen ist, welches der stärkste Gebrauch ihrer Macht ist, lernt auch das Weib die Sinnenfreude kennen und begehren. Schon der allererste Anfang der Willfährigkeit enthüllt die doppelte Seite ihrer Anziehungskraft: die Macht der Sinne, wenn sie einmal durch einen Anfang der Annäherung auch bei ihr selbst erregt worden ist, richtet sich auch gegen sie selbst: es zeigt sich, daß ihr bisher ihr selbst unbekanntes Wesen die Möglichkeit enthält, daß auch sie in fast demselben Grade vom Manne zu der nämlichen sinnlichen Besessenheit verführt wird. In dieser gegenseitigen Verführung erhält sich die Rivalität der Geschlechter, welche damit aber zugleich zur Anziehung der Geschlechter wird. Die daraus hervorgehende Vereinigung bleibt Rivalität: der Kampf, in dem man sich gegenseitig in der Vereinigung zu erniedrigen sucht. Diese erniedrigende Vereinigung ist denn auch nicht tierisch ohne weiteres, sondern auch geistige Vereinigung, Vereinigung zum Geist des Bösen, zum Geist, der als die Selbstverspottung, d. h. die Sich-verleugnen, wirksam und also wirklich ist, sich als der Geist des Bösen verwirklicht.

Auch beim Weibe vereinigen sich das Bewußtsein, hinter dem Mann zurückzustehen und zugleich ihm überlegen zu sein, abhängig vom Manne zu sein und zugleich durch die aktive Macht ihrer passiven Anziehungskraft Beherrscherin des Mannes zu sein und durch ihre Willfährigkeit, den Mann zugleich von seiner männlichen Besessenheit zu erlösen und an sich zu fesseln, in der Liebe, die im gleichen Maße dienen will und

Digitized by Google

Dienst fordert, und deren noch nicht zur Entfaltung gelangter Anfang Verliebtheit heißt. Naturgemäß erheischt diese Verliebtheit sowohl beim Manne wie beim Weibe Gegenseitigkeit: dieses Lieben ist zugleich und untrennbar der Wunsch nach Gegenliebe.

Anfänglich ist diese Verliebtheit nach beiden Seiten nur das gegenseitige Wissen, für einander zu sein und für einander sein zu wollen, ohne bestimmtes Wissen, was dieses Füreinandersein umfaßt. Dieser noch unbestimmte Inhalt entwickelt, im günstigen Falle, alle verschiedenen im Keime darin enthaltenen Weisen, wie Mann und Weib für einander Mann und Frau sein können und sein sollen. In der gegenseitigen Wahl zur geschlechtlichen Gegenhälfte idealisieren die Liebenden sich gegenseitig zum Vertreter des andern Geschlechts im erhabenen Sinne. Das anfängliche 'verliebte' tatenlose Beisammensein, wobei beide Teile nur inhaltslos von dem andern Teil ganz erfüllt sind und in diesem leeren Beisammensein ohne weiteres Seligkeit finden, entwickelt sich zum intimeren Verkehr, woraus sich wiederum als Momente das Verlangen nach körperlichem und geistigem Verkehr entfalten. So entwickelt sich die anfänglich oft gänzlich latente gegenseitige sinnliche Anziehung, welche ehrend und verehrend begehrt, mit Ehre begehrt und in dieser Weise Sinnlichkeit und Sittlichkeit vereinigt. Die Erfüllung des von vornherein in der Liebe enthaltenen Willens, für einander Mann und Frau zu sein und zu bleiben, ist die eheliche Treue. Das Versprechen der Treue ist, als ein Andere ausschließendes Versprechen, eine Angelegenheit, die auch Andere angeht. So herrscht die gesellschaftliche Sitte, daß man sich für einander und für diese Gemeinschaft, aus der das eheliche Paar hervorgeht und in der es verbleibt, zu dieser Treue verbindet und dieses Versprechen der Treue von dieser Gemeinschaft anerkennen und bestätigen läßt, ehe man das Verlangen nach Vereinigung erfüllt. Dementsprechend steht neben Heiraten (= die Ehe eingehen) das Wort Trauen (= die Ehe schließen). Mit der Heirat wird die neue Familie gebildet und werden die Familienbande mit den beiden Familien, denen die Eheleute entstammen, zu Verwandtschaftsbanden zurückgesetzt.

Die eheliche Familie ist eine gesellschaftliche Einheit und braucht als solche ihre gesellschaftlichen Existenzmöglichkeiten. In der Zeit, die der Verwirklichung dieser Existenzmöglichkeit vorhergeht, findet der Drang nach intimerem Beisammensein und nach geistigem Verkehr meist nur unvollkommene Erfüllung. Was aber mit Bezug auf den Drang nach körperlicher Vereinigung von den gesellschaftlichen Sitten zugelassen wird, steigert, auch im Zusammenhang mit dem Alter und der allmählich zunehmenden Vertraulichkeit, diesen Drang zur Leidenschaft. Die heiße,

Digitized by Google

leidenschaftliche Liebe und die schwärmerische gegenseitige Idealisierung der Liebenden soll in den Enttäuschungen des alltäglichen, ehelichen Lebens und durch dieselben, zu der wahren ehelichen Liebe ernüchtert werden, welche nicht das erträumte ideale Glück ohne jedes Leid spendet, sondern welche als Einheit von ehelichem Lieb und Leid in der Beschränktheit der einzelnen Person und durch dieselbe weiß, daß sie in dem bzw. der Andern das wahre Wesen des anderen Geschlechtes vor und für sich hat und daß sie damit als seine bzw. ihre Beziehung zu dem bzw. der Anderen sein bzw. ihr wahres Wesen hat.

In der vollständigen, d. h. der wahren ehelichen Liebe sind drei wesentliche Momente enthalten: der körperlich-geschlechtliche Verkehr, das gesellschaftlich-häusliche Familienleben und der geistige Verkehr. Diese drei Verkehrsformen sind nicht getrennt: im leiblichen und häuslichen Verkehr spielen schon geistige Momente mit hinein. An den körperlichen Verkehr, der, in physiologischem Sinne genommen, dem außerehelichen Verkehr zwischen Mann und Weib vollkommen gleich ist, knüpfen sich, namentlich in unseren Tagen, viel Mißverständnisse. Der Widerspruch, daß ein und dieselbe physiologische Tat, verbunden mit denselben körperlichen Wollustgefühlen, wesentlicher d. h. kennzeichnender und unentbehrlicher Bestandteil sowohl der rein sittlichen wie der völlig unsittlichen Beziehung zwischen Mann und Weib ist, führt zu verständigem Reflektieren, wodurch das noch nicht spekulative Gefühl in Verwirrung gebracht und ausgeschaltet wird. Das intellektuelle Räsonnieren kommt dabei in bezug auf die körperliche Beziehung zwischen Mann und Weib zu zwei sich bekämpfenden Einseitigkeiten. Einerseits will man nachweisen, daß die sexuelle Moral, welche sexuellen Verkehr nur in der Ehe als schicklich erachtet, eine immer nur gedankenlos überlieferte falsche Konvention sei und wird auf Grund dessen einer größeren sexuellen Freiheit das Wort geredet. Neben der Ehe als Grundlage der Paarung zwecks Fortpflanzung und Familienbildung, sollte denn freier sexueller Verkehr sowohl während als vor der Ehe gestattet sein im Interesse der körperlichen und seelischen Gesundheit. Sexueller Verkehr wäre dann nichts anderes als gegenseitiges Wohlwollen, das man sich zum beiderseitigen Genuß und zur beiderseitigen Gesundheit, zur beiderseitigen Erfüllung eines natürlichen Bedürfnisses erweisen sollte. Demgegenüber steht dann die andere einseitige Auffassung: Sexueller Verkehr zwecks beiderseitiger geschlechtlicher Befriedigung und der damit verbundene sinnliche Genuß wären als solche immer minderwertig, auch in der Ehe, sie wären nur zulässig als Mittel zu der erwünschten Geburt von Kindern. Demnach wäre auch nach der Befruchtung geschlechtlicher Verkehr, der

Digitized by Google

dann nur zur beiderseitigen Geschlechtsbefriedigung diente, unerlaubt. Der Geschlechtsverkehr sollte sich also auf die zählbar wenigen Male beschränken, wo Kindergeburt erwünscht oder allenfalls möglich wäre. Für beide Anschauungen werden zwingende Argumente beigebracht. Die Lebenspraxis ist jedoch vernünftiger als diese verständigen Moralkonstruktionen; von ganz vereinzelten Ausnahmefällen abgesehen, lassen sich diese Anschauungen im Leben nicht folgerichtig verwirklichen. Der unterdrückte sexuelle Instinkt sucht sich oft Auswege in perverser Richtung. Blaise Pascal warnte schon: »Qui veut faire l'ange, fait la bête.« Die Forderung der größeren sexuellen Freiheit wird ausschließlich einseitig-selbstsüchtig zur Anwendung gebracht: kein Ehemann ermuntert seine geliebte Frau zur Anwendung dieses allgemein humanen Wohlwollens andern Männern gegenüber, keine Ehefrau wünscht ihren wahrhaft geliebten Mann so weitgehend human ihren Freundinnen gegenüber.

Mag sie theoretisch für die unverheiratete Frau das Mutterrecht fordern, insofern sie ihren Mann wahrhaft liebt, wird sie ihn doch nicht dazu ermuntern, diesen armen unverheirateten Geschlechtsgenossinnen zu ihrem natürlichen Recht auf die Mutterschaft zu verhelfen. Man hat es hier mit einseitig verständigen Konstruktionen zu tun, die den in der Beziehung der Geschlechter mit einbegriffenen Gefühlen keine Rechnung tragen. Diese Einseitigkeiten bleiben aber nicht ausschließlich theoretisch. Diese schiefe Auffassung der sexuellen Verhältnisse steigert den Konflikt der Geschlechter und verringert dadurch die Möglichkeit des Gelingens der Ehen, welches Gelingen nichts anderes ist als der dauerhafte Sieg über den Konflikt der Geschlechter durch die anhängliche Abhängigkeit derselben. So ist auf diesem Gebiete das vernünftige Verständnis für jenes eigentümliche, in sich selbst widerspruchsvolle Verhältnis der Geschlechter auch von praktischem Interesse: auch praktische Philosophie. Der häusliche und geistige Verkehr in der Ehe bietet dem Verständnis weniger Schwierigkeiten. In der Ehe sind diese drei Formen des Zusammenlebens so eng verwoben, daß beide letzteren Formen durch Disharmonie im körperlichen Verkehr aufs höchste beeinträchtigt, durch harmonisches sexuelles Zusammenleben aufs höchste gefördert werden. Umgekehrt ist häusliche oder geistige Uneinigkeit ein starkes Hemmnis für harmonischen und beide Teile völlig befriedigenden Geschlechtsverkehr. Gänzliche häusliche Uneinigkeit oder ein geistiger Bruch macht sogar fortgesetzten Geschlechtsverkehr in der Ehe, obgleich er gesetzlich ist, dennoch unsittlich. Der sittliche Wert der Geschlechtsvereinigung und dadurch die Natur und der Gehalt des Geschlechtsgenusses wird

Digitized by Google

ganz und gar bedingt durch die Art und Weise, wie die eine Hälfte für die andere als Frau oder Mann gilt.

Zum richtigen Begriff des geschlechtlichen Verhältnisses ist es notwendig, ohne Scheu verschiedene Einzelheiten zu besprechen. Die Aufnahme in diese Zeitschrift dürfte genügende Gewähr gegen falsches Interesse bieten. Sollte dieses unschickliche Interesse erwachen, welches möglich ist, weil wir, Männer wie Frauen, dauernd die rechte und die unrechte Sexualität enthalten, so möge hier bemerkt werden, daß unser Augenmerk nicht auf intellektuelle und indezente Zergliederung gerichtet ist, sondern auf gefühlvolles Verständnis jener spezifisch-sexuellen Beziehung der Geschlechter, die sowohl unser aller Ursprung ist wie der jenes weihevollen Personenverhältnisses: Vater — Mutter — Kind, an welchem wir alle auf mindestens eine, viele von uns auf zweifache Weise beteiligt sind. Wenn diese Betrachtungen, die keinen moralisierenden, sondern ausschließlich philosophischen Sinn haben sollen, für alles Entschuldigungsgründe enthalten, weil Alles-Verstehen Alles-Verzeihen bedeutet, so erwäge man, daß alles, was entschuldbar ist, deshalb auch schon der Entschuldigung bedarf.

In der reinen und in ihrem Wesen exklusiven Liebe eines Mannes und einer Frau ist die sinnliche, gegenseitig wollustversprechende Anziehung zur geschlechtlichen Vereinigung als Moment, d. h. als unlöslicher Faktor mit enthalten. Diese Vereinigung ist eine der innerlich erschütterndsten Äußerungen jener reinen Liebe. Als Innerlichkeitsäußerung ist sie zugleich eine Äußerungsgrenze, weil die leidenschaftliche Paarung aus Liebe eine Tätigkeit der einen zweifachen Person ist, wobei bei jeder der Seiten das direkte Bewußtsein eigener Gefühle mit dem einfühlenden Bewußtsein der Gefühle der anderen Seite so gut wie ganz zusammenfließen. In der vollkommensten Form, die sich als Vollkommenstes von weniger vollkommenen Vereinigungsmomenten unterscheidet und a l s o in einer Ehe sich n i c h t i m m e r verwirklichen läßt, fließt bei beiden Teilen das körperliche Wollustgefühl mit dem Glücksgefühl, dem bzw. der Anderen Wollust zu geben, und desgleichen das Glücksgefühl mit dem einfühlenden Bewußtsein gleichen Glücksgefühles bei dem anderen Teile, unlöslich zusammen. Das Einheitsverlangen der Beiden findet in der Paarung seine Erfüllung, weil diese nicht ein äußeres Zusammenwirken sondern e i n e Handlung der vereinigten Person ist. Und während und weil die Mann-Weib-Einheit als ein Organismus tätig ist, prägt sich zugleich das Unterschiedensein der beiden Seiten schärfer aus. Indem der Mann sich an der Frau als Mann geltend macht, ruft er bei der Frau einen Höhepunkt typisch weiblichen Lebens hervor und umgekehrt.

Digitized by Google

So ist denn in diesem vielfach zusammengesetzten extatischen Gefühl nicht nur bei beiden Teilen das Glücksbewußtsein enthalten, daß durch die Tätigkeit als Organismus die Zweiteiligkeit für eine Weile aufgehoben wird, sondern auch beim Manne das Glücksgefühl, daß er gerade diese auserwählte Frau eigene Männlichkeit erfahren läßt und zugleich dadurch ihr intensiv jenes typisch-weibliche Erlebnis gibt, und bei der Frau das Glücksgefühl, daß sie gerade diesem auserwählten Mann durch eigene Weiblichkeit intensiv das typischst-männliche Erlebnis bereitet.

Als unlösliches Moment und als Äußerung reiner ehelicher Liebe ist dieser Geschlechtsakt in sich rein und heilig. Es ist die augenblickliche, immer wieder unterbrochene aber darum auch immer zu wiederholende Vereinigung, welche immer wieder aufs neue die gegenseitige Liebe, die im Leben nicht immer zum Bewußtsein kommt, auf durchdringende und alle anderen Gedanken und Gefühle ausschließende, das ganze Wesen des Menschen erfüllende Weise in das Bewußtsein hämmert, und dadurch (nicht durch die körperliche Wollust allein, die noch wohl auf andere Weise zu erleben wäre) die unumgänglichen Schwierigkeiten im häuslichen und geistigen Verkehr zu überwinden hilft. Diese Paarung aus ehelicher Liebe braucht keine anderen Motive und keine Entschuldigung. Das von Einigen aufgestellte Ideal, aus der Ehe dieses spezifisch geschlechtliche Element auszumerzen, ist der gutgemeinte aber Mangel am rechten Gefühl verratende Versuch, die Ehe zur Kameradschaft herabzuwürdigen, d. h. zu e n t e h e l i c h e n. Das geschlechtliche Wesen aber läßt sich zwar Zwang antun, nicht aber ohne vergewaltigendes Eingreifen ausmerzen. Die körperliche Seite der Sexualität, die aus der Ehe um angeblicher Erhabenheit willen ausgemerzt wird, bleibt, ausgemerzt aus der Ehe, tätig und sucht andere, weniger erhabene Auswege. Man denke an Pascals Wort. Denn das körperlich sexuelle Zusammenleben ist sowohl Ursprung wie Äußerung und unentbehrlicher, erst der Ehe den Stempel der Ehe aufdrückender Faktor im ehelichen Leben. Es ist aber zugleich noch etwas mehr. Auf zwei verschiedene Seiten dieses 'etwas mehr' (in quantitativem Sinne gemeint) richten sich die einseitigen Übertreibungen der Eiferer für größere sexuelle Freiheit einerseits und für sogenanntes reines Leben andererseits. Geschlechtsverkehr an und für sich und ohne weiteres enthält die Möglichkeit der Geburt des neuen Menschen: es ist Fortpflanzungsmöglichkeit und Geschlechtsverkehr ohne weiteres, mit oder ohne Liebe, in oder außer der Ehe, ist normaler physiologischer Prozeß und deshalb für die physische und psychische Gesundheit im allgemeinen, d. h. des normalen Mannes und der normalen Frau, sehr erwünscht, während Enthaltung bei nor-

Digitized by Google

maler geschlechtlicher Konstitution nicht ohne Gefahren für die Gesundheit ist.

Nun verhalten sich Mann und Weib auf eigentümliche, widerspruchsvolle Seiten enthaltende, Weise ihrer natürlichen Geschlechtlichkeit gegenüber. Sowohl der männliche wie der weibliche Geschlechtsorganismus ist auf eine fortgesetzt wiederholte intermittierende Sekretion eingestellt. Beim Weibe erfolgt diese ganz unwillkürlich, unabhängig vom Geschlechtsverkehr, so daß das Weib für diese Geschlechtssekretion nicht auf Geschlechtsverkehr und also nicht auf das andere Geschlecht angewiesen ist. Daher empfindet das Weib Enthaltung nicht bewußt als hinderlich. Daher, daß das Weib ruhig und passiv abwartend sich verhalten kann und nicht die Initiative zur Geschlechtsvereinigung zu ergreifen braucht. Daher auch ist die Frau bei der Geschlechtsvereinigung mehr und jedenfalls anfänglich die passive, leidende Partei und will dies auch sein. Daher auch, daß in dem typisch-weiblichen Geschlechtsgefühl das Verlangen, hingenommen zu werden, wenn nicht ausschließlich vorherrscht, so doch immer darin enthalten ist. Auch oder vielmehr eben in der reinen ehelichen Liebe begehrt die Frau nicht ohne weiteres, sondern begehrt sie immer auch begehrt zu werden.

Beim Manne ist die Geschlechtssekretion normalerweise auf einen willkürlichen Reiz eingestellt, obgleich, wenn er sich fortgesetzt dieser normalen willkürlichen Geschlechtshandlung enthält, die Sekretion sich unwillkürlich durchsetzt. Daher wird beim Manne der Drang zum Geschlechtsverkehr bewußt und drängt sich bei fortgesetzter Enthaltung stark in den Vordergrund des Bewußtseins. Dieser Drang ist nicht ohne weiteres auf irgendeinen zur Sekretion führenden Reiz gerichtet, sondern sehr bestimmt auf den Reiz durch das weibliche Geschlechtsorgan und ebenfalls sehr bestimmt auf Samenentleerung in dem weiblichen Körper. Denn dieser Drang zur geschlechtlichen Tätigkeit, welcher sich beim Manne ebenso unabweisbar periodisch einstellen wird wie die periodische unwillkürliche Geschlechtssekretion beim Weibe, ist unlöslich mit dem Begehren verknüpft, ein Weib bewußt diese männliche Geschlechtlichkeit erfahren zu lassen und sich nicht nur mittels eines weiblichen Körpers zu vollziehen, sondern sich (in) dem weiblichen Bewußtsein geltendzumachen. So unlöslich ist dieser auf den Reiz zur Samenentleerung gerichtete Drang mit dem Drang verknüpft, die Geschlechtshandlung mit einem Weibe zu erleben, d. h. sie ein Weib wirklich miterleben zu lassen und so durch eigene männliche Geschlechtlichkeit das weibliche Geschlechtsbewußtsein zu erwecken und heftig zu erschüttern, daß unwillkürliche oder durch abnormalen Reiz ohne weiblichen Körper herbeigeführte Sekretion meistens nicht möglich

Digitized by Google

ist, ohne daß man sich in seiner Phantasie mit Frauen beschäftigt. Unwillkürliche Absonderung ist denn auch vielfach mit erotischen Träumen verbunden, denen das Sittlichkeitsgefühl des wachenden Bewußtseins entgegentreten würde. Sexuelle, auf Geschlechtsverkehr mit einer Frau gerichtete, Vorstellungen sind eine fast unentbehrliche Ergänzung des körperlichen Reizes und können diesen sogar ersetzen. Dieses gilt nur wie all das hier Gesagte, im allgemeinen, nicht aber für Ausnahmefälle, wobei zu bedenken ist, daß jeder einzelne Mann oder jede einzelne Frau, als besonderer Fall des Allgemeinen Sonderfall und deshalb Ausnahme ist. Unwillkürliche Absonderung, Selbstbefriedigung und sogar Coitus interruptus sind widernatürliche Lösungen, die als solche eine falsche Befriedigung gewähren und namentlich bei fortgesetzter Wiederholung einen sehr schädlichen Einfluß auf die psychische Konstitution haben. Der männliche Geschlechtstrieb enthält als Moment den Drang, weibliches geschlechtliches Leben zu erwecken. In der Liebe richtet sich dieser männliche Drang auf die Verwirklichung wahrhaften weiblichen Geschlechtslebens. Ähnlich enthält auch das weibliche Geschlechtsverlangen in der Liebe als Moment das Verlangen nach Verwirklichung wahrhaften männlichen Geschlechtslebens. In Wahrheit wird weder der körperliche Reiz noch das andergeschlechtliche Organ, sondern der (die) andergeschlechtliche Genosse (Genossin) begehrt und genossen. Daher ist der Lustkomplex der Paarung auch ästhetisch gefärbt. Nicht durch Bau und Funktion des Geschlechtsorganes, sondern durch die sichtbare Schönheit der ganzen weiblichen Erscheinung, wie diese mit durch die Kleidung bedingt ist, und vor allem durch den ästhetischen Wert des Antlitzes, wird das männliche sexuelle Begehren erregt und gefärbt. Hierbei gilt jedoch die sichtbare körperliche Erscheinung und namentlich das Antlitz als Zeichen und Maßstab für die sittliche Person. Im Coitus offenbart sich eine einzelne weibliche Person einer einzelnen männlichen Person und umgekehrt. Deshalb hat jede Paarung einen bestimmten sittlichen Wert. Das Ästhetische, das durch das sexuelle Erlebnis hindurchspielt, ist nach zwei Seiten Grenzfall, weil es z u g l e i c h mit Begierde und mit Sittlichkeit zusammenfließt. Die Wollust, die unlöslich im Gesamtgefühl verschmolzen ist, ist durch die sittliche (unsittliche) Beziehung zwischen den sich in Wechselwirkung wechselseitig ihre gegensätzliche Sexualität Offenbarenden auch sittlich (unsittlich) gefärbt. Die beabsichtigte oder jedenfalls in Liebe akzeptierte Schwängerungsmöglichkeit erweckt nicht erst, sondern steigert und betont das geistige Moment in der sittlichen Geschlechtsvereinigung, indem sie den Genuß der ehelichen Liebe mit dem Sorge mitenthaltenden Glücke der

Digitized by Google

elterlichen Liebe vereint und vertieft. Wenn man begreift, wie der Wert und die Intensität des geschlechtlichen Genusses durch die Natur des Wertes bestimmt wird, den die weibliche Genossin für den Mann hat und umgekehrt, daß die Natur der rein körperlichen Berührung nebensächlich, die geschlechtliche Berührung aber gerade dieser Frau mit diesem sittlichen Werte, oder gerade dieses Mannes mit gerade diesem persönlichen Werte vorherrschendes Moment ist, dann läßt er sich auch begreifen, daß die Paarung mit der geliebten und zur Lebensgefährtin, zur bleibenden eigenen Gegenhälfte, auserwählten Frau qualitativ ein durchaus anderes Erlebnis ist als die körperlich in gleicher Weise verlaufende Paarung mit einer beliebigen fremden Frau. Was man wahrhaft im geschlechtlichen Genuß genießt, ist die Genossin, und der geistig-sittliche Wert, den die Genossin für den Genossen hat, bestimmt den (sittlichen) Wert des Genusses. Es verhält sich damit wie mit demselben Wortlaut, der bald ein Gebet, bald ein Fluch sein kann.

Trotz alledem hat der Mann, infolge seiner körperlich-geschlechtlichen Organisation, ziemlich regelmäßig, normalerweise sogar mit kleinen Zwischenräumen, Bedürfnis nach willkürlicher Samenabsonderung und dadurch nach Geschlechtsverkehr mit einer Frau. Es zeugt nicht bloß von Mangel an Verständnis, sondern vor allem von Mangel an Gefühl, wenn man dies tadeln oder leugnen will. Die daraus hervorgehende geschlechtliche Reizbarkeit, die beim Manne naturgemäß viel stärker als bei der Frau ist, bringt die Möglichkeit sexueller Anziehung durch viele verschiedene sexuell anziehende Frauen mit sich. Dies ist der Anlaß, nicht aber die Rechtfertigung der doppelten Moral. Die Liebe, welche exklusiv ist, erlangt ihre völlige Verwirklichung erst in dem festen exklusiven Zusammenschluß eines durch die Ehe verbundenen Paares. Diese Liebe fordert, ihrem Wesen entsprechend, nach beiden Seiten Exklusivität. Hier liegt die Lösung des sexuellen Konflikts beim Manne, welcher in der Verlobungszeit oder in den Flitterwochen auf immer gelöst schien. Dieser innere Konflikt zwischen der sexuellen Natur und der sexuellen Moral des Mannes läßt sich nicht durch eine willkürliche oder eine durch Propaganda einzuführende Änderung der gesellschaftlichen Sitte aufheben. Wir müßten dann jene wesentliche Seite des menschlichen sexuellen Gefühls ausmerzen, wodurch sexuelle Liebe sexuelle Exklusivität, d. h. Treue, fordert und wodurch der Bruch dieser exklusiven Einheit, d. h. Treubruch durch den (die) Eine(n) dem (der) Anderen Kummer bereitet. Auch dieses Versprechen der Treue ist in doppeltem Sinne gegenseitig, welches besagt, daß beide Teile nicht nur von dem anderen Teil, sondern auch von sich selbst wirkliche Treue verlangen. Die Ehe ist die rechte,

Digitized by Google

also dauerhafte Geschlechtsvereinigung; das eheliche Geschlechtsorgan ist eins, als solches Besitz beider und steht nicht für die Hälfte einer der ehelichen Hälften zwecks außerehelichen Gebrauchs zur freien Verfügung. Auch dieser Besitz ist wieder ein Grenzfall des Besitzes, weil er ja unveräußerlich ist, so daß jede der Hälften weder die eigene Organhälfte noch die andere 'veräußern' kann. Auch Veräußerung der andern Hälfte ist deshalb Unzucht. Das Verlangen, auch selber die exklusive Einheit als einen unzerteilbaren, dauernd zweifachen Organismus zu erhalten, stößt aber bei beiden Teilen auf Widerstand durch das Gefühl, daß man auch ein ganzes Individuum ist und auch als ein Individuum auf die vielen mit uns Zusammenlebenden bezogen ist. In der Beziehung, die man als Mitglied der Gesellschaft unumgänglich zu vielen Mitgliedern des andern Geschlechtes haben kann, ist stets die Möglichkeit enthalten, die potentielle, sexuelle, erfahrene oder ausgeübte Anziehung mit ihren verschiedenen Momenten zu verwirklichen. So wird unumgänglich beiderseits das Versprechen der Treue, welches zugleich eigenes Bedürfnis der Treue ist, von dem Reiz einer neuen sexuellen Beziehung zu einer(m) Dritten durchkreuzt, die (der) noch nicht völlig, weder in den kleinen alltäglichen Eigenheiten, noch in sexueller Hinsicht gekannt wird, deshalb idealisiert werden kann. Die wahre Treue ist denn auch die sich betätigende Treue, welche sich seinen eigenen zerstörenden Faktoren entgegen verwirklicht. So setzt wahre Treue Neigung zur Untreue voraus. Diese Neigung zur Untreue ist, wenn auch in verschiedener Schattierung, beiderseitig: der Mann kann ja nicht die Treue brechen, ohne eine mitbeteiligte, also mit s e i n e Treue brechende Frau, welche durch diese Schändung der auch in ihrem Wesen liegenden Treue, durch diese Schändung der ehelichen Einheit von Mann und Frau, auch ihr eigenes Wesen schändet. Daher ist auch der außereheliche Geschlechtsverkehr des älteren unverheirateten Mannes zu tadeln, wenn auch n i c h t o h n e w e i t e r e s zu tadeln. Die Erprobung der Treue hat aber vielerlei Gestalt, nicht bloß die des sinnlichen Reizes durch eine andere Frau. Die Treue wird nicht bloß durch das Begehren eines Anderen, sondern auch durch das Idealisieren eines Anderen auf die Probe gestellt. Die schwärmerische Idealisierung, die während der Zeit der Verliebtheit in dem (der) auserwählten Geliebten den vollkommenen Mann oder die vollkommene Frau zu erblicken glaubt, muß unvermeidlich nach den Flitterwochen, worin die neuen geschlechtlichen Erlebnisse und die Seligkeit des Beisammenseins allein so stark vorherrschen, stärker oder weniger stark, früher oder später, enttäuscht werden. Im häuslichen Zusammenleben bereitet man sich gegenseitig unvermeidlich jene kleinen

Digitized by Google

Verdrießlichkeiten, deren Summe manchmal viel Kummer und Leid verursacht. Die erträumte geistige Einheit soll in einem Kampf von allmählich hervortretenden Differenzen verwirklicht werden, und ist, wie sich herausstellt, nicht selbstverständlich da, wie in der Verliebtheit oberflächlich geglaubt wird. Die sexuellen Wünsche stimmen nicht immer gleichzeitig überein, in der Vereinigung gelingt es nicht immer, beide Teile sexuell völlig zu befriedigen, denn im sexuellen Leben bleiben Mann und Frau für einander immer andere, d. h. fremde Wesen. Alle diese kleinen und großen Enttäuschungen, namentlich aber die fortwährenden kleinen Unzulänglichkeiten im täglichen Beisammensein, lassen die Möglichkeit des Gedankens entstehen, daß eine andere oder ein anderer als die Frau oder der Mann vielleicht die rechte Lebensgefährtin oder der rechte Lebensgefährte wäre. Das falsche Hingezogenwerden zu der unrechten Frau oder dem unrechten Mann kann sich verschönern zu einem unrechten, aber nicht ohne weiteres unrechten Gefühl für eine Dritte oder einen Dritten, indem sich damit eine neue Idealisierung verknüpft. Diese neue Idealisierung ist möglich, wenn es nicht gelingt, die andere Hälfte gerade in ihrer oder seiner besondern und also beschränkten Menschlichkeit als 'die rechte Frau' oder 'den rechten Mann' zu sehen. Ein weiterer auflösender Faktor ist die Eifersucht, das heißt die bis zur Unbilligkeit übertriebene Forderung der Exklusivität, wobei das Behagen des gewöhnlichen Verkehrs mit dem anderen Geschlecht, die Befriedigung der Frau über den Reiz, den sie für Andere hat, schon übelgenommen, ohne daß auch nur von dem geringsten Wunsch die Rede sein kann, diese Anziehungskraft sich zur Untreue entwickeln zu lassen, dann das Anstoß-nehmen auch an dem von der Liebe überwundenen sexuellen Hingezogen-sein des Mannes zu dieser oder jener, welche unwillkürlich sexuelle Vorstellungen und Neigungen wachrief.

Ein anderer, für die dauerhafte Verwirklichung des ehelichen Glückes gefährlicher Faktor ist die mangelhafte Einfühlung des Weibes in die männliche geschlechtliche Seele, wodurch sie, den Liebesdrang des Mannes, seine Sexualität zur erhabenen Liebesäußerung zu erheben, verkennend und als zu mißbilligendes bloß körperliches Bedürfnis betrachtend, der kleineren oder größeren unbequemen Folgen wegen nicht zuläßt, ihre latente weibliche Sexualität zu erwecken und durch diese einseitige Verschließung der ehelichen Sexualität die nicht auszubannende männliche Sexualität zum bloßen Bedürfnis herunterdrückt.

Eine andere Gefahr ist der beim Mann vorkommende Mangel an Takt, einfühlend das Verlangen der Frau zu verstehen, welches nur indirekt

Digitized by Google

versucht, das männliche Verlangen zu erregen, weiter mangelhafte Rücksichtnahme auf die völlige Befriedigung der Frau, wodurch die geschlechtliche Vereinigung nur einseitig geschlechtliche Befriedigung schenkt. Auf diese Weise fordert die Ehe als die Einheit von zwei Wesen, die sich in mancher Beziehung fremd sind, gegenseitige Anpassung und Hingabe, welcher Forderung nicht immer genügt wird, so daß unumgänglicherweise allerhand Faktoren das eheliche Glück untergraben. In der Ehe müssen unvermeidlich die beiden Hälften sich gegenseitig nicht bloß Glück, sondern auch Leid verursachen. Das wahre eheliche Leben ist das dauernde Gestalten der ehelichen Liebe durch gegenseitige, zur Not durch einseitige Hingabe, durch fortwährende Bekämpfung aller unumgänglichen, diese Liebe untergrabenden Faktoren.

In dem ersten gegenseitigen Liebesgeständnis wird gegenseitige Treue als selbstverständlich versprochen; man verspricht sich für das ganze Leben als Mann und Frau zu lieben. Dadurch ist die Liebe zur Pflicht gemacht, ohne daß in dieser seligen Stunde des ersten Sichfindens das verständige Bedenken erhoben worden ist, daß man nicht zur Liebe verpflichtet sein könne, weil man das Lieben nicht in seiner Macht habe. Doch hat das selige Gefühl, das Treue verspricht, mehr Recht als das verständige Bedenken. Die Sittlichkeit, die des Geistes eigenes Wesen ist, fordert als die wahre Beziehung der Geschlechter die Treue, die nicht nur gelegentlich das Opfer pikanter oder sogar schöner romantischer Abenteuer mit Anderen, sondern auch die Dauerhaftigkeit der Liebe fordert, ohne verständig zu fragen, ob er kann, weil der Geist — das ist der Geist eines jeden — sagt, daß er können soll.

Wer zeigt, daß er dieser Forderung nicht genügen kann, zeigt damit einen Mangel an Sittlichkeit. Die wahre eheliche Liebe ist nicht ein für allemal fertig und vollkommen, sondern sie ist die sich betätigende Liebe, die dauernd tätlich sich selbst erzeugt als die dauernde Bekämpfung der wesentlich von ihr selbst erzeugten zerstörenden Momente. So soll man seine Frau (seinen Mann) dauernd lieben. In der Ehe erhebt der tierisch natürliche Geschlechtstrieb sich zur menschlichen Sittlichkeit, die Sittlichkeit ist durch ihre tätliche Beherrschung falscher Neigungen. Die Sittlichkeit ist ein Konflikt zwischen demjenigen, was sich natürlich und spontan als Drang im Bewußtsein geltend macht, und dem, was sich in einem einzelnen Bewußtsein und als dasselbe, als der Geist der Sittlichkeit geltend macht. Insofern ich sittlich oder unsittlich bin, bekämpfe ich mich selbst. Sittlichkeit ist weder Abwesenheit noch Ausmerzung, sondern Beherrschung des Bösen, deshalb Einheit von sich und seinem eigenen Gegensatze. Die vollkommene Ehe, welche nicht eine nur ima-

Digitized by Google

ginäre ausschließlich glückliche Ehe ist, ist ebensowenig die leidenschaftlose Ehe, sondern die Ehe, in welcher die Liebe Leidenschaft ist, das heißt sich in Leidenschaft und als Leidenschaft äußert und in welcher das physiologische Bedürfnis an Geschlechtsverkehr, das sich beim Manne und bei der Frau geltend macht, vollkommen sich deckt mit dem Liebesbedürfnis, sich leidenschaftlich, d. h. als Leidenschaft, zu betätigen. Wie sehr auch oder gerade das weibliche Wesen leiblich und seelisch auf Samenbestreuung und überhaupt auf den Mann eingestellt ist, geht aus dem bedeutenden physischen und psychischen Unterschied zwischen der unverheirateten und der verheirateten Frau hervor, wie auch aus der bedeutenden Veränderung, welche das weibliche Wesen durch das eheliche Leben erfährt.

Allein die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau ist noch mehr als ein gesundheitförderlicher, vollständiges organisches Leben ermöglichender Prozeß und Liebesäußerung. Auf dieses Mehr bezieht sich die Bewegung für ein reines Leben. Das Sichreizen an der Frau zur Samenentleerung ist zugleich das Reizen der Frau zur Samenaufnahme. Damit ist die Funktion der männlichen Hälfte des über zwei sich ihrer selbst als einzelne geschlechtliche Wesen bewußte Einzelwesen verteilten Geschlechtsorgans erfüllt und der Mann wird zeitweilig gleichsam geschlechtslos. Der geschlechtliche Prozeß ist schon von der Vereinigung an in die Frau hinübergeleitet worden und setzt sich da fort. Die geschlechtliche Erregung der Frau legt sich langsamer, der Same wird von dem weiblichen Wesen aufgesogen und gestaltet die besondere Psyche der verheirateten Frau, d. h. die wahre oder vollständige weibliche Psyche. Eingreifender noch wirkt aber die Aufnahme von Sperma durch die weibliche Gebärmutter, die die Möglichkeit der Befruchtung einer Eizelle und damit der Schwängerung und der Mutterschaft enthält. Schwängernd läßt der Mann die Frau nicht bloß eine tiefgreifende physiologische Veränderung, den Prozeß der Schwangerschaft und des Gebärens, erfahren, sondern er macht sie zugleich der Möglichkeit nach zur Mutter und läßt sie jene tief in das Seelen- und Geistesleben eingreifende Beziehung Mutter-Kind erleben, indem er zugleich sich selbst die Möglichkeit der ebenfalls Seele und Geist bewegenden Vaterschaft eröffnet. Das Bewußtsein dieser Möglichkeit, während des ehelichen Liebesspieles einander die Elternschaft zu geben, dieses Bewußtsein in und durch Wollust Geist zu erzeugen, betont stark das geistige Moment in dem Komplex der vielverschlungenen Wollust- und Glücksgefühle des vollständigen ehelichen Verkehrs. Man erwäge, daß diese ernste Seite des Geschlechtsverkehrs, diese Hervorbringung des Geistes, jedenfalls die

Digitized by Google

Wollustbegierde des Mannes zur unerläßlichen Vorbedingung hat, und in der weiblichen Wollust eine wirksame Unterstützung findet, weshalb die Bejahung der Zeugung durch den Geist die Wollustbegierde nicht kühlt, sondern geradezu steigert. So wird hier in der vollen Betätigung der ehelichen Liebe von jeder der ehelichen Hälften eine Gesamtheit von schier ununterscheidbaren Gefühlen als ein Gefühl erlebt, dessen Komponenten, welche unterscheidbar sind, weil sie auch in anderen Kombinationen vorkommen, so heterogener Natur sind, daß das verständige Räsonnieren sie nicht bloß unterscheiden, sondern als unvereinbar scheiden will. Dennoch ist es Prüderie, ein Mangel an wahrem Gefühl, wenn man in dieser Verbindung verschiedenartiger Gefühle einige als minderwertig vertuschen und zu unterdrücken sucht, weil diese Gefühlsfaktoren auch in anderen Gefühlsverbindungen vorkommen, die in ihrem Ganzen unsittlich sind. Hier findet sich die Einseitigkeit, welche eine Partei sagen läßt: diese Gefühle sind überall und immer gut, und Mißbilligung ist nur Konvention, und die andere Partei: diese Gefühle sind immer minderwertig, wenn nicht schlecht, so doch nur zulässig im Hinblick auf einen Zweck: die Fortpflanzung. In diesem Gefühlsganzen wirken nach dem oben Gesagten beim Manne und bei der Frau zusammen: die körperlichen Lustgefühle des Sich-reizens und des Gereizt-werdens, die seelischen Gefühle (welche nicht notwendigerweise sittlich sind) des Reizens und des Reizen-lassens, das Gefühl, männlich und weiblich tätig zu sein und tätig zu machen, das bereits geistige Glücksgefühl, daß die zwei Unterschiedenen in Einigkeit als ein Organismus tätig sind und dadurch eine Weile nicht zwei, sondern eins sind, das sich gegenseitig Offenbaren seines geschlechtlichen Wesens und seiner geschlechtlichen Gefühle, schließlich bisweilen auch die geistige Wollust der Schwängerung, wodurch man gegenseitig die Elternschaft verspricht, und das Wissen, daß durch das Kind von dem Manne, das die Frau, als ebensowohl ihr Kind, unter dem Herzen und im Herzen trägt, eins von dem andern erst völligen und dauernden Besitz genommen und man sich gegenseitig damit in der elterlichen Sorge und im elterlichen Segen wichtige und schöne Aussichten menschlichen, männlichen und weiblichen Lebens erschlossen hat.

Diese Gefühle sind jedoch nur mögliche Komponenten des Gefühlskomplexes, der aus dem Geschlechtsverkehr hervorgeht, die jedoch nicht immer alle zugleich verwirklicht werden können und auch nicht immer alle zugleich verwirklicht werden sollen. Auch im ehelichen Verkehr sind geistige Höhepunkte nur möglich im Unterschied mit weniger erhabenen Momenten und soll deswegen ein Unterschied in der Stim-

Digitized by Google

mungshöhe sein. Jeder dieser möglichen Gefühlskomponenten soll und kann nur in seinem eigenen Maße verwirklicht werden. Die Neigung sich dem (der) Andern gegenüber geschlechtlich zu äußern und einander geschlechtlich zu genießen, hat selbstverständlich weit größere Frequenz als die Neigung einander zum Vater und zur Mutter zu machen. So hebt auch die Schwängerung den Geschlechtstrieb und die periodische Geschlechtsbegierde des Mannes keineswegs auf, ebensowenig wie die Verführbarkeit und sogar das spontane geschlechtliche Verlangen der Frau nach ihrem Gatten. Es ist ein, den Wert der ehelichen, hingegebene Leidenschaft mitbringenden, Liebe verkennendes Gefühl, deshalb Sentimentalität, das heißt schlechtes Gefühl, welches jede geschlechtliche Vereinigung ohne die Möglichkeit der Schwängerung mißbilligt. Nicht nur soziale Faktoren widersetzen sich einer unbeschränkten Wiederholung der Elternschaft, sondern auch hygienische und sittliche.

So entsteht neben der Vielheit der in der Ehe oder als dieselbe vorhandenen Konflikte noch der Konflikt zwischen dem Liebesdrang, sich gegenseitig mit sehr kurzen Zwischenräumen zum Manne und zur Frau zu sein und sich gegenseitig möglichst vollständig männlich und weiblich zu affizieren, und dem durch Elternsorge und gegenseitige Sorge eingegebenen Wunsche, die Elternschaft auf dasjenige Maß zu beschränken, wobei man unter Berücksichtigung persönlicher Umstände auf menschliche Weise Vater und Mutter sein kann, d. h. mit bewußter Übernahme der damit, der schon bestehenden Familie und dem zu erweckenden neuen Leben gegenüber, verbundenen Verantwortlichkeit. Während es in der Geschlechtsvereinigung, welche die Schwängerung nicht ablehnt, schon das väterliche und das mütterliche Wesen ist, welches durch den Geschlechtsreiz die Gebärmutter zur Aufnahme des durch denselben Reiz zur Ejakulation gebrachten Samens treibt, so ist es auch noch das elterliche, das väterliche und mütterliche Wesen, welches unter Verzicht auf bestimmte darin enthaltene wollüstige Glücksmomente die Gebärmutter vor dem Samen verschließt, wenn und insofern die Familie vor Zuwachs geschützt werden muß. Die reine leidenschaftliche Äußerung ehelicher Liebe muß ihre Grenze haben in der Frequenz, womit die Abtretung des Samens durch den Mann und die psychische Erregung bei Mann und Frau physiologisch und psychologisch ohne Nachteil möglich ist. Es wäre wahrlich nicht zu beanstanden, wenn man von beiden Seiten versuchte, diese Liebesäußerung auch dem physiologisch richtigsten Maße für die Samensekretion durch den Mann anzupassen. Wird doch dadurch der nicht unterdrückbare natürliche Drang zur Paarung für die Verstärkung der seelischen und geistigen Seite der ehe-

Digitized by Google

lichen Liebe benutzt. Der im Wesen unreine und Mangel an Gefühl oder Verständnis verratende spröde Gedanke, daß diese tierisch natürliche Seite an und für sich minderwertig wäre und deshalb möglichst viel in den Hintergrund zu drängen wäre, führt für beide Teile zu einer unnötigen Erschwerung des Kampfes um die Treue und fordert unnützerweise Energie zur Abwehr unrechter sexueller Gedanken, ebenfalls beiderseits. Aber nicht allein sehr häufige leidenschaftliche Äußerung, sondern auch eine weniger frequente völlige Äußerung bis zur Schwängerung ist wesentlich im sexuellen Wesen von Mann und Frau enthalten. Wenn auch das menschliche elterliche Wesen manchmal die Notwendigkeit der Geburteneinschränkung mit sich bringt, so soll man dabei doch nicht unberücksichtigt lassen, daß die Frau in der Zeit ihrer Blüte physiologisch-psychisch auf Schwangerschaft und psychisch-geistig auf die Mutterschaft eingestellt, daß — aber bis zum eigenen Maße und nicht übermäßig — in der ehelichen Liebe und als dieselbe der Drang zur Schwängerung und zum Geschwängertwerden ein Moment bildet und daß fortgesetzte Enthaltung der Schwangerschaft und der Mutterschaft für die Frau zu ehelicher Mißbefriedigung führt. Wenn also die Frau sich der Männlichkeit ihres Mannes hingibt, zwecks einer für ihn befriedigenden ziemlich periodischen Samenentleerung im weiblichen Körper, so soll auch der Mann während der ganzen Blütezeit des Lebens seiner Frau, mit solchen Zwischenräumen wie sie gesellschaftlich und hygienisch sowie im Hinblick auf die angemessene geistige Pflege der Kinder erfordert werden, seinen eigenen Körper völlig schenken, indem er ihr den Samen rückhaltlos zur völligen weiblichen Geschlechtsbefriedigung, das heißt zum Mutterwerden, abtritt.

Bis zu einem gewissen Grade ist diese rückhaltlose beiderseitige Hingabe in der wahren oder vollkommenen Ehe enthalten. Die Wollust, welche das Gefühl der möglichen Schwängerung spendet, ist bereits geistige Wollust, wo die Sexualität sich mit der Religion berührt. In der Schwängerung oder als dieselbe fühlt der Mensch sich als endlichen Durchgangspunkt des ewigen geistigen Lebens, als endlichen Durchgangspunkt, denn beim Koitus wirft der Mann, bei der Gebärung wirft die Frau eigene Lebenskraft zu neuem Leben aus. So verzehren Mann und Weib im Geschlechtsleben eigene Lebenskraft, um dem Leben die Dauer zu schenken. Der die Sinne erfreuende, rückhaltlose eheliche Verkehr ist nicht nur Verwirklichung von sich selbst und des (der) Andern als geschlechtliche Wesen, indem man sich als geschlechtliches Einzelwesen an dem eigenen Andern genießt und sich ihm zum Genießen hingibt, sondern bedeutet zugleich: sich und die Andere (den Anderen)

Digitized by Google

opfern zur Verwirklichung und zum sorgenden und sorgenvollen Dienst für die nächste Generation und damit für die Fortdauer unseres Menschengeschlechts.

Obige Betrachtungen, zumal diejenigen, welche den Wert des Geschlechtslebens in der Ehe betonen, hatten auch eine moralisierende Tendenz. Obgleich das nicht meine ausdrückliche Absicht war, bedaure ich das keineswegs. Um aber dieses Chaos ehelicher und außerehelicher Beziehungen zwischen Männern und Frauen einigermaßen zu begreifen, ist wohl zu erwägen, daß keine scharfe Grenzlinie reines Weiß und reines Schwarz trennt, sondern daß das sexuelle Leben als ein durchaus fließender Übergang zwischen Weiß und Schwarz ohne reines Weiß und reines Schwarz verläuft. Keine Ehe ist ganz ohne jede Disharmonie. In den erhabensten Augenblicken ehelicher sexueller Ekstase bildet immer günstigenfalls beiderseits das sinnliche Wollustbegehren einen bedeutenden Faktor, von seiten des Mannes sogar einen durchaus unentbehrlichen Faktor. Der Pflicht zur Liebe steht nicht bloß die Lust zu erniedrigendem und herabwürdigendem Sinnengenuß entgegen, sondern auch der geistige, gesellige und körperliche Reiz, den jede anziehende Frau auf den Mann ausübt und dieses Anziehen schmeichelt jeder Frau. Es machen sich denn auch Gefühlskomplexe zwischen Männern und Frauen vom verschiedensten geistigen Gehalt außer der Ehe geltend. Wenn durch Mißverstehen, durch Mangel an Takt bei einem der Teile oder bei beiden, der natürliche Geschlechtsdrang sich in der Ehe nicht dann und wann zum Höhepunkt der Liebesäußerung und damit zugleich zum Höhepunkt innerlichen Liebesbewußtseins erheben kann, so entsteht in der Ehe eine ähnliche Leere, wie der unverheiratete reifende Mann oder die unverheiratete reifende Frau sie empfindet, und diese Leere sucht die Ausfüllung, welche sie nicht in der Ehe findet, außer der Ehe, wobei allerdings auch die höheren Momente in der Beziehung zwischen den Geschlechtern eine Rolle spielen. So unrecht es sein mag, daß man die Pflicht verletzt, die eigene Gattin (oder den eigenen Gatten), die (oder den) man einmal freiwillig zur Gattin (oder zum Gatten) angenommen hat und der (oder dem) man Treue versprochen hat, zu lieben, es gibt Fälle, in denen es wohl begreiflich ist. Sogar rohere Formen der Untreue sind, so verkehrt sie auch sind und so viel Leid von verschiedenster Art sie auch herbeiführen, in der Gesamtheit der menschlichen Gesellschaft unumgänglich, und es lassen sich bis zu einem gewissen Grade Entschuldigungen dafür finden. Es tritt hier wieder eine Ungleichheit der Geschlechter zutage: eine Frau vermag wohl sexuelles Begehren fern von sich zu halten, wenn auch die Entbehrung sexuellen Lebens, welche sie sich durch

Digitized by Google

Konzentration ihrer Aufmerksamkeit nach einer anderen Richtung auferlegt, sich auf die Dauer an ihr rächen wird.

Das Schöne an der Ehe ist, daß sie gelingen kann; darin liegt aber auch die Möglichkeit, daß sie mißlingen kann, wie denn auch die Wirklichkeit sowohl gelungene wie mißlungene Ehen in allerlei Gradabstufungen zeigt. Immerhin ist es für jedes Ehepaar nicht die Frage, ob seine Ehe eine gelungene und eine glückliche ist, sondern es ist für jedes Ehepaar Aufgabe, die Ehe zum Gelingen zu bringen und immer wieder zum Gelingen zu bringen, sie trotz des Leides oder vielmehr eben durch das Leid, welches unumgänglich die Eheleute auch sich gegenseitig antun, glücklich zu machen. Die Ehe ist eine Aufgabe, also die Forderung, gegen alle unumgänglich in dem Kampf zwischen Gegensätzlichkeit und Anhänglichkeit der Geschlechter eintretenden Abstoßungen immer aufs neue die eheliche Liebe hervorzubringen, das heißt zu äußern, und dadurch in Einheit von Liebe und Leid sich wechselseitig menschliches Erleben in den aufeinander bezogenen Formen von männlichem und weiblichem Erleben fortdauernd zu ermöglichen, deshalb zu verwirklichen.

Digitized by Google

DAS 'SEIN' DES FREIEN [1]).

VON

B. WIGERSMA (HAARLEM).

(In einem Buche mit dem Titel [2]) »Die 'Freiheit' der Natur und die 'Unfreiheit' der Naturwissenschaft« wird die den Physikern als solche noch unbewußt-dialektische Denkungsart der Physik an dem tatsächlichen Gang dieser Wissenschaft demonstriert. Der dialektische Zusammenhang zwischen Naturgesetz und Regel wird entwickelt, wobei die Regel sich als die Wahrheit aller Naturgesetze herausstellt. Der Sinn der Wahrscheinlichkeit wird als stetig werdende Einheit von kausalem Bestimmtsein und zufälliger Willkür verstanden. Zum Schluß wird die Dialektik entwickelt von Trägheit, Schwere, Drehung der Weltkörper, Weltkörpersystem, Selbstbewegung der Moleküle, Sichausstrahlen der Körper im Raum und Korpuskularität der Strahlung. Damit parallel läuft die Dialektik der physikalischen Wissenschaft in den Gesetzen der Wirkung, Gegenwirkung, Massen- und Energie-Erhaltung, Energiezerstreuung, gleichmäßigen Energieverteilung nach Maxwell und Quantenteilung nach Planck. Diese Dialektik der Naturerscheinungen und Naturgesetze wird begriffen als die wahre Gestalt des sich bezweckenden Geistes, der, sowie er sich aus der Natur und aus der Wissenschaft zur Selbstkenntnis entwickelt hat, die leblos-natürliche und die naturwissenschaftliche Entwicklung bewußt als seine eigene, seiner selbst noch un- oder nur halb-bewußte Entwicklung begreifen kann. Die Einleitung zu diesem Werk wird hier folgen.)

Im ersten Brief an die Korinther spricht Paulus vom Gebot des Geistes, alle Dinge zu erforschen, »auch die Tiefen der Gottheit«. Und weiter: »Der natürliche Mensch aber vernimmt nichts vom Geist Gottes; es ist ihm eine Torheit und kann es nicht erkennen, denn es muß geistlich gerichtet sein. Der geistliche aber richtet alles und wird von niemand gerichtet.« Paulus unterscheidet hier den geistigen Menschen (*ἄνθρωπος πνευματικὸς*) vom natürlichen oder Seelen-Menschen (*ἄνθρωπος ψυχικὸς*),

1) Übersetzung von G. K. W. Bakker.

2) In holländischer Sprache erschienen bei H. D. Tjeenk Willink & Zn., Haarlem.

Digitized by Google

der die göttliche Weisheit darum eine Torheit nennt, weil er nicht geistig gerichtet ist und darum den göttlichen Geist nicht erkennen kann. Ihm ist es denn auch Torheit, weil, so sagt Paulus, das Geistige auf geistige Weise beurteilt werden muß.

Auch in unseren Tagen gibt es noch diese Mehrheit von klugen und gelehrten Menschen, die, ebenso wie in Paulus' Tagen, verkündigen, daß die Wirklichkeit nicht erkannt werden könne, lediglich weil sie dieselbe, mit ihrer auf den Verstand eingestellten Denkungsart, nicht zu erfassen vermögen; und wenn sie dann das Werk derer kennen lernen, welche die Beschränktheit des endlichen Verstandes wahrhaft begriffen und dadurch diese Endlichkeit überwunden haben, dann verurteilen sie dieses Werk als töricht, zweideutig und unverständlich. Nicht nur das Werk von Philosophen wie Heraklit, Platon, Aristoteles, Hegel oder Bolland hat dieses Schicksal getroffen, auch das Werk ihrer Schüler ist, mehr oder weniger, dem Hohn des verständigen Gelehrtentums ausgesetzt gewesen und wird noch jetzt manchmal behandelt, als ob es lauter Torheit wäre. Das Göttliche oder das Wahre, so verkündet man, stehe so hoch über der Endlichkeit des (menschlichen) Verstandes, daß der Versuch, es verstehen zu wollen, schon Torheit genannt werden müsse. Hegel hat diese, den Verstand kennzeichnende und demnach durch alle Jahrhunderte gehende Behauptung wiederholt beantwortet. »Ich habe« (so schrieb er u. a. in der Einleitung zu seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: Werke IX, 18 und 19) »ich habe mit der Erwähnung der Erkenntnis des Plans der göttlichen Vorsehung überhaupt an eine in unsern Zeiten an Wichtigkeit obenanstehende Frage erinnert, an die nämlich, über die Möglichkeit, Gott zu erkennen, oder vielmehr, an die zum Vorurtheil gewordene Lehre, daß es unmöglich sey, Gott zu erkennen. Dem geradezu entgegengesetzt, was in der Heiligen Schrift als höchste Pflicht geboten wird, nicht bloß Gott zu lieben, sondern auch zu erkennen, herrscht jetzt das Geleugne dessen vor, was ebendaselbst gesagt ist, daß der Geist es sey, der in die Wahrheit einführe, daß er alle Dinge erkenne, selbst die Tiefen der Gottheit durchdringe. Indem man das göttliche Wesen jenseits unsrer Erkenntnis und der menschlichen Dinge überhaupt stellt, so erlangt man damit die Bequemlichkeit, sich in seinen eigenen Vorstellungen zu ergehen. Man ist davon befreit, seiner Erkenntnis eine Beziehung auf das Göttliche und Wahre zu geben; im Gegenteil hat damit die Eitelkeit derselben und das subjektive Gefühl für sich vollkommene Berechtigung, und die fromme Demut, indem sie sich die Erkenntnis Gottes vom Leibe hält, weiß sehr wohl, was sie

Digitized by Google

für ihre Willkür und eitles Treiben damit gewinnt.« (Gesperrt von mir. W.)

Eine solche »fromme Demut« ist auch unsrer heutigen Wissenschaft nicht fremd; jener Wissenschaft, die gerne von unserm mangelhaften Begriff des Wesens der Wirklichkeit redet, die uns zur Bescheidenheit mahnt, weil wir angeblich nichts wesentlich wissen können, ohne daß diese Wissenschaft, auf wissenschaftliche Weise, zu begreifen weiß, daß wir, falls dieses richtig wäre, auch nicht oder erst recht nicht wesentlich wissen könnten, daß wir nichts wesentlich wissen können. In einem begreiflichen Selbsterhaltungstrieb richtet sich die Wissenschaft nun aber gegen die Philosophie, welche lehrt, daß alles begreifbar ist, daß nichts und also auch nicht das Denken sich dem Bereich der Wahrheit entziehen kann, wenn auch eben die Philosophie einräumen wird, daß die Wahrheit nicht auf die Art und Weise der noch unphilosophischen Wissenschaft erkannt werden kann. Näher bedeutet dies, daß die Philosophie nicht bei der Wissenschaft bleiben kann, mag sie auch von der Wissenschaft ausgehen, nicht um weniger, sondern um mehr als wissenschaftlich zu sein. Die wissenschaftliche Art des Denkens, und mit ihr die Wissenschaft, ist also Faktor oder Moment in dem Ganzen der Philosophie, muß als Mittel zum Zweck dienen, um, in der Philosophie, als Selbstzweck abgelehnt zu werden. Die Philosophie anerkennt daher die Wissenschaft nicht als ebenbürtig neben sich, noch weniger betrachtet sie sich einseitig als die Dienerin der Wissenschaft; womit jedoch nicht gesagt und gemeint wird, daß die Philosophen die einzelnen Wissenschaften und ihre Adepten nur als ihre Dienerinnen und Diener betrachten, wohl aber, daß die Wissenschaft überhaupt und so wie sie sich in unser aller Bewußtsein geltend macht, immer Mittel ist, wodurch wir, sei es anschauend, sei es begreifend, uns selbst als das Wesen der Wirklichkeit erkennen. Als Wissenschaft bleibt aber die Wissenschaft bei dem, was sie ist, wie alles zu bleiben sucht bei dem, was es ist, wenn die Art und Weise, wie es ist, zu relativer Befriedigung führt. Darum ist die Opposition der Wissenschaft gegen die Philosophie ebenso begreiflich wie der Widerstand der Landbewohner gegen die städtische Kultur, wodurch die Seinsart des Landes bedroht wird. Und wie ein überzeugter Provinzler, der sich eine Weile in das städtische Kulturzentrum gewagt hat, vor den Äußerlichkeiten der städtischen Kultur zurückschrecken wird, weil sie den geheiligten Sitten des Landes zuwiderlaufen, so wird auch ein Mann der Wissenschaft, dem die Denkungsart und die Denkgewohnheiten der Wissenschaft teuer sind, die philosophische Denkungsart als eine abschreckende

Digitized by Google

Entweihung erfahren, weil diese keine Heiligtümer kennt, an die man nicht rühren darf, weil sie Ernst macht mit der von der Wissenschaft gestellten Forderung, wahrhaft objektiv und methodisch zu denken, eine Forderung der die Wissenschaft, wie sich unten zeigen wird, keineswegs in folgerichtiger Weise genügt oder genügen kann [1]).

Von ihrem Standpunkt betrachtet, richtet sich die Wissenschaft daher mit Recht gegen die Philosophie, insofern dieselbe in Wahrheit diesen Namen tragen kann. Denn die philosophische Denkungsart ist für die Wissenschaft so dunkel und unverständlich, die philosophische Sprache ist so voller Widersprüche und weicht so stark von der eindeutigen klaren Sprache ab, welche in der Wissenschaft auf »gesund verständige« Weise [2]) benutzt wird, daß man der dunkeln und ungebräuchlichen Sprache der Philosophen die gebräuchliche, unzweideutige, für jeden verständigen Menschen verständliche Wissenschaftssprache vorzieht; die Werke der Philosophen werden, insofern man noch damit bekanntzuwerden versucht, darum in vielen Fällen allzugern zur Seite gelegt mit nicht geringem Ärger über die darin sich breitmachende, für einen wissenschaftlichen »Provinzler« ungewohnte Undurchsichtigkeit.

Wenn die Philosophie ihre Objekte so zu verstehen hat, wie diese Objekte 'sind', d. h. wie sie sich in dem Bewußtsein derer, die sich derselben bewußt sind, geltendmachen, so wäre hier die Frage angebracht, weshalb eine Mehrheit von klugen Menschen, an deren Klugheit, Gelehrtheit und Ehrlichkeit nicht gezweifelt werden darf, sich ziemlich allgemein der sich selbst vernünftig nennenden Philosophie gegenüber so ablehnend verhält. Ist dieses Verhalten der zu erkennenden Wirklichkeit [3]) zuzu-

1) »Er (Hegel) erweist sich dadurch nur als echten und ganzen Denker im Gegensatze zu den Halb und Halben, die mit jener Notwendigkeit und Form nicht letzten Ernst machen, die vor den äußersten Folgerungen ausweichen und irgendwo in ihren Denkgebäuden ein Eckchen Nicht-Philosophie sich zu bewahren suchen, um es der Erfahrung oder der Anschauung, dem Gefühl oder dem Leben, der Ahndung oder dem Glauben vorzubehalten, — als ob es nicht das Wesen der Philosophie wäre, die Inhalte der Erfahrung und der Anschauung usw. und ebenso den Unterschied ihrer selbst und dieser anderen Weisen der Inhalts-Bemächtigung denkend zu erfassen!« (Kroner, Von Kant bis Hegel II, 267.)

2) »Die Philosophie ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande, und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande, worunter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechts der Menschen versteht, gerade entgegengesetzt ist; im Verhältnis zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt.« (Hegel WW. XVI Vermischte Schriften I, 45.)

3) Unter »Wirklichkeit« wird hier und im folgenden verstanden: die in sich unterschiedene Einheit des Reellen und Ideellen, der Sachlichkeiten und Unsachlichkeiten, des Daseienden und Geltenden.

Digitized by Google

schreiben oder ist wirklich die Schreib- und Denkungsart der Philosophen so verworren und wäre es also möglich, auf eine andere als auf ihre Art und Weise die Wirklichkeit zu erkennen? Oder ist die Ursache des Nicht-Verstehens der Philosophen bei den Lesern zu suchen, die sich selbst als gesund-verständige Menschen bezeichnen?

Vor allem müssen wir bemerken, daß die zu erkennende Wirklichkeit in ihrer konkreten, stetig werdenden Einheit des Wesens und seiner Erscheinungen, in ihrem Reichtum von immer neu sich bildenden, und sich aufhebenden Gegensätzen nicht gerade einfach und oberflächlich ist, so daß auch das Denken, worin diese allumfassende Allseitigkeit zu begreifen sein wird, ganz gewiß nicht eine wenig anstrengende und oberflächliche Geistestätigkeit wird sein können. Dennoch ist die Ursache der angeblichen Dunkelheit der reinen Vernunft nicht in erster Linie oder gar ausschließlich hierin zu suchen, ebensowenig wie bei den philosophischen Schriftstellern überhaupt; denn warum sollten gerade sie, die behaupten, die Wirklichkeit zu begreifen, allgemein so dunkel sein müssen? Es wird sich im Verlauf dieses Werkes zeigen, daß die Ursache der Unverständlichkeit der voraussetzungslosen Vernünftigkeit vor allem in der ganz bestimmten Art und Weise zu suchen ist, wie wir als 'gesund' verständige Menschen uns von vornherein der zu durchdenkenden Wirklichkeit gegenüber in nicht verstandesmäßiger Weise verhalten, ohne daß wir um eine solche bestimmte Stellungnahme wissen oder uns derselben klar bewußt sind. Wahrlich 'gesund' ist daher der sich gesund nennende Verstand noch gar nicht.

* * *

Der einfache, ungelehrte, sich mit der Umwelt eins fühlende und darum unbefangene Mensch wird von Denkschwierigkeiten noch nicht behindert, und der Mensch, der durch Denken die Wirklichkeit in ihrer Wahrheit begriffen hat, wird davon nicht mehr behindert. Gerade in der Phase der mehr oder weniger gelehrten Verständigkeit, der gedanklichen Trennung von Sub- und Objektivität, stoßen wir, sobald wir tiefer nachdenken, auf Schwierigkeiten und Bedenken. Diese unsere Verständigkeit kennzeichnet sich nun durch die verschiedenartigen, unbewiesenen Voraussetzungen oder Postulate, welche sie, sei es bewußt, sei es unbewußt, als unumstößlich wahr annimmt und als eine fremde Bürde mitschleppen muß [1]).

1) »En Étudiant les plus récents travaux sur les principes de la géométrie on est effrayé à la vue de la longue liste des postulats nécessaires à poser pour que la géométrie ait toute la rigueur logique qu'on lui attribue généralement.« E. Picard, La Science moderne (§ 2, la géométrie).

Digitized by Google

Eines von diesen vielen Postulaten ist: daß dasjenige, was gedanklich als Wahrheit erkannt wird, in unzweideutigen, scharf definierten Formulierungen oder anders gesagt: als eine klar bestimmte, für jeden verständliche, sich selbst nicht widersprechende Wahrheit gesagt oder geschrieben werden müsse. Sobald es sich nun zeigt, daß allerlei widersprechende Formulierungen einer Wirklichkeit zukommen, so oft wir die Erfahrung machen, daß unser Verstand sich in 'Wahrheiten' verwickelt hat, die sich widersprechen, trotz aller Versuche diese zu umgehen, so oft geraten wir in Schwierigkeiten. Und um des Postulats willen, woran wir als Verständige festhalten, sprechen wir dann von unlösbaren Schwierigkeiten und von einer unerkennbaren Wirklichkeit. So sprach Zenon der Eleat von dem Unmöglichsein der Bewegung, weil er, nachdem er vorher die Bewegung auf eine bestimmte Weise definiert hatte, zu dem Schlusse kam, daß die wirkliche Bewegung nicht so sein könne; ähnlich spricht man heutzutage von der Unmöglichkeit, die Wahrheit der Wirklichkeit, d. h. die Wahrheit in ihrer Wirklichkeit zu erkennen, weil sich wiederholt gezeigt hat, daß die Wahrheit sich nicht an die Forderung oder die Forderungen kehrt, welche wir, bevor wir die Wahrheit erkannt haben, der Wahrheit stellen zu müssen glauben.

Unmittelbar und also undurchdacht ist uns die Wahrheit in ihrer allumfassenden und allgemeinen Gültigkeit bekannt, trotzdem sie noch keineswegs von uns gekannt wird. Werden wir uns aber dieses unmittelbaren Wissens um die Wahrheit, welches wir nicht mittels des Denkens erobert haben, bewußt, dann wollen wir, indem wir ausgehen von und also nicht bleiben bei unserm unmittelbaren Wissen: daß 'es' Wahrheit geben muß, dieses Wissen mittels des Denkens erwerben oder besser, wir wollen unser Wissen um die Wahrheit denkend erzeugen; wir sind also nicht mehr zufrieden mit dem unbestimmten Bewußtsein, daß es Wahrheit geben muß — Wahrheit ganz allgemein genommen und ohne jeden Inhalt — sondern wir

»Il y a encore des hypothèses dangereuses; ce sont d'abord, ce sont surtout celles qui sont tacites et inconscientes. Puisque nous les faisons sans le savoir nous sommes impuissants à les abandonner.« Poincaré, La Science et l'Hypothèse, 179.

»Die am meisten notwendige Wissenschaft ist »falsches ab zu lernen«. Diogenes L. VI Anthistenes.

»Es hat meist einen fast pikanten Reiz, mit anzusehen, wie die Vertreter der exakten und alles Weltanschauliche für ihre wissenschaftliche Einstellung ablehnenden Einzelwissenschaften durch solche unbewußt zugrunde gelegten und eingeschmuggelten Welt- und wertanschaulichen Positionen sozusagen auf illegitimem Wege doch ihr welt- und wertanschauliches Bedürfnis befriedigen.« (Th. L. Haering, Bl. für Deutsche Phil. III: 5, 1929.)

Digitized by Google

verlangen inhaltsvolle Wahrheit; wir können nicht bei der durchaus unbestimmten und uns noch nichts 'sagenden' Wahrheit bleiben, sondern wünschen durch das Denken näher bestimmte Wahrheit. Anfänglich unterscheidet sich also das Denken als das denkende Subjekt und das zu denkende Objekt (in casu: die Wahrheit), welches Objekt, auch anfänglich, diesem Subjekt fremd und unbekannt ist, aber mittels des Denkens bekannt werden soll. Zu diesem Zweck suchen wir in unserm Bewußtsein nach irgendeinem Gedanken, den wir meinen als vollkommen wahr annehmen zu können, um auf diesen sichern Felsen die objektive Wahrheit zu gründen und auf diese Weise zu festbegründeter und bestimmter Wahrheit zu gelangen. Die Grundsätze, welche wir in uns als etwas »Gegebenes« entdeckt, jedenfalls aber nicht denkend wahrgemacht haben, und trotzdem als unwidersprechliche Wahrheiten in unserer Wissenschaft gelten lassen, nennen wir Axiome, Postulate, Evidenzen u. dgl., wobei wir uns vielfach fremder Wörter bedienen, um zu verbergen, daß wir nicht imstande sind, die Wahrheit unserer Grundsätze als allgemeingültig wahrzumachen. Zwar versuchen wir, sobald wir uns nicht imstande fühlen, einen dieser Grundsätze in seiner allgemeinen Gültigkeit wahrzumachen, uns zu behelfen mit Beispielen, Analogien oder Argumenten, aber damit ist, im allerbesten Falle, solch ein Grundsatz ein wenig plausibeler gemacht, keineswegs aber als allgemein, d. h. als Wahrheit erwiesen.

Wir machen hierbei den Fehler (auf den schon Sokrates den jungen Theaitetos aufmerksam machte), daß wir, indem wir nach dem Prädikat fragen, welches zu dem zu begreifenden Axiom gehört, Beispiele des Axioms nennen, wobei dann das Axiom als Prädikat dienen kann. Mit Sokrates könnten wir solch eine Antwort, wenn sie von einem Philosophen gegeben wird, lächerlich nennen [1]).

Das Aufstellen von allerlei, in ihrer Allgemeinheit nicht wahrgemachten Grundsätzen ist charakteristisch für das, was wir unseren »gesunden« Verstand zu nennen pflegen, und der Hang, sich mit starrem Konservatismus festzuhalten [2]) an Grundsätzen, welche dieser Verstand nicht wahr machen kann, ist nicht nur die Ursache der vielen Verlegenheiten

1) Sokrates (Theaitetos: 1476) zu Theaitetos; »also ist die Antwort auf die Frage: ‚Was ist Wissen' lächerlich, wenn darauf (jedesmal) geantwortet wird mit dem Namen irgendeines Handwerks. Denn das Wissen zu nennen als ein bestimmtes Handwerk, ist nicht dasjenige, was verlangt wird.«

2) »Men can be provincial in time, as well as in place. We may ask ourselves whether the scientific mentality of the modern world in the immediate past is not a successful example of such provincial limitation.« A. N. Whitehead, Science and the Modern World 1926. Preface IX.

Digitized by Google

des gesunden Verstandes, sondern auch der Unfähigkeit desselben, die mehr als verständige (auch oder eben die selbst-unbewußte) Vernünftigkeit zu begreifen. Um des festen Glaubens willen an die Grundsätze, welche der Verstand nicht wahrmachen kann, werden die Schwierigkeiten, auf welche der tiefer denkende Verstand stößt, oft umgangen oder die Lösung derselben wird späteren Generationen aufgebürdet. Den Entschluß, auf alle Voraussetzungen zu verzichten, welche nicht ohne die Hilfe oder Vermittlung unverstandener Voraussetzungen, als allgemein gültige Wahrheiten wahrgemacht worden sind, faßt der 'gesunde' Verstand nicht, weil er 'glaubt', daß das Denken ohne irgendeinen haltbaren Anfang . . . nicht anfangen könne und demnach notwendigerweise leer und unbestimmt bleiben müßte, wenn es nicht, auf Grund irgendeiner haltbaren oder haltbar geglaubten Voraussetzung einen Anfang zu machen wüßte.

Dennoch darf die Denkungsart, welche wahrhaft wissenschaftlich, das heißt, philosophisch wird heißen müssen, mit keiner einzigen Voraussetzung anfangen [1]), in der Meinung oder dem Glauben, daß dieselbe einen haltbaren oder unwidersprechlichen Grundsatz abgeben könnte; auch nicht oder erst recht nicht mit dem Glauben an die Unwidersprechlichkeit dieser Voraussetzung. Denn »niemals noch hängte sich die Wahrheit an den Arm eines Unbedingten« [2]). Dieses Nicht-auf-diese-Weise-anfangen-dürfen wird der Wissenschaft nicht als äußeres Gebot auferlegt und es ist daher auch nicht ein äußerer Zwang, dem die Wissenschaft sich unfreiwillig unterwerfen müßte, sondern es ist ein inneres Gebot um der Wahrheit willen, welche gedacht werden muß, weil sie gedacht werden will, um nur als Wahrheit gedacht werden zu können, wenn sie sich nicht auf etwas Anderes, Fremdes oder Unverstandenes stützt oder gründet; oder anders: weil die Wahrheit, als das gedacht Werden der Wahrheit, eigentlich das Sichselbst Denken der Wahrheit ist, so, daß sie sich selbsttätig entwickelt, und in Freiheit und Unbedingtheit sich als die Wahrheit erzeugt, sich (wahr) macht.

Wenn nun die wahrhaft wissenschaftliche Denkungsart dem gesunden Verstand alle für diesen Verstand als wahr geltenden, aber durch diesen Verstand in ihrer allgemeinen Gültigkeit nicht wahrzumachenden Voraussetzungen nimmt, ohne diese durch neue Haltbarkeiten oder feste

1) »Science can recognise no authority and can admit no barrier to the free and fearless use of the intelligence.« Nature 120, 573; 1927.

2) Nietzsche, Zarathustra: Von den Fliegen des Marktes.

Digitized by Google

Grundsätze zu ersetzen, so verliert der gesunde Verstand jeden Halt und muß er wohl, als der an seinen Voraussetzungen festhaltende Verstand, die philosophische Denkungsart, welche von keinem einzigen haltbaren Standpunkt ausgeht, seltsam und verwirrend nennen. Auf »provinzialistisch-konservative« Weise, könnten wir mit Whitehead sagen, hält er fest an allem, was er als feste Grundlage zu besitzen glaubt, und trotzdem die Freiheit der Wissenschaft zu verkündigen und auf seine, d. h. auf verstandesmäßige Weise, als Ziel anzustreben; ein zweideutiges Verhalten, womit er nicht nur als Verstand verlegen ist, sondern womit er sich auch in viele Verlegenheiten bringt.

Anfänglich muß also wohl die philosophische oder vernünftige Denkungsart, welche keine einzige subjektive Überzeugung, so gut sie auch durch Beispiele erläutert oder durch Argumente begründet sein mag, als eine unwidersprechliche Wahrheit gelten läßt — welche also von vornherein und weiter systematisch objektiv-wissenschaftlich sein will — anfänglich muß eine solche Denkungsart den gesunden Verstand wohl abstoßen, falls dieser hoffen sollte, bei der Philosophie auf eigene, verstandesmäßige Weise vom Zweifel erlöst zu werden. Denn anfänglich wird der Verstand gar nicht vom eigenen Zweifel erlöst, sondern wird das Zweifeln sogar auf alle als unzweifelhaft sicher geglaubten Wahrheiten ausgedehnt. Was dann zu einem zwar begreiflichen, aber dennoch unwissenschaftlichen Zurückschrecken vor der Philosophie und zur Abneigung gegen sie führt; als Verstand hat der Verstand 'recht', wenn er sich von der anfänglich nur Verwirrung stiftenden Philosophie abwendet. Denn auf verstandesmäßige Weise wird es niemals möglich sein, die Wahrheit wesentlich zu begreifen, u. a. schon darum nicht, weil der Verstand, noch ehe er die Wahrheit erdacht hat, bestimmt, wie sie sein soll, und weil der Verstand, sobald er irgendeine Sache denkend beweisen soll, immer glaubt, nach etwas Anderem zurückweisen zu müssen, das, am Ende, selbst nicht wahrgemacht oder bewiesen werden kann.

Hat also der Verstand, als solcher, recht, daß er sich von der Philosophie abwendet, als wissenschaftlicher Verstand hat er doch auch unrecht, wenn er, gereizt und ungeduldig geworden durch die anfänglich unbefriedigenden Ergebnisse, wieder zu der Ungewißheit des verständigen Denkens zurückkehrt. Sokrates warnt Theaitetos in dem nach diesem genannten Dialog vor einem solchen Verhalten des Geistes, eine Warnung, welche der Verfasser dieses Werkes für seine etwaigen Leser allen Ernstes und auf Grund eigener Erfahrung wiederholt. Nachdem nämlich Sokrates erzählt hat, daß er imstande sei, die

Digitized by Google

Gedanken, mit denen ein denkender Mann »schwanger« gehe, durch Fragen an den Tag zu bringen, rät er Theaitetos ruhig, zu bleiben und sich nicht wie so viele junge »zum erstenmal (Gedanken) Gebärende« zu ereifern, wenn er die unwahren Formeln ausreiße und wegwerfe [1]). Solch ein im Zorn sich Abwenden [2]) von der Philosophie verbunden mit einem Zurückkehren zu dem Verhalten, von welchem man ausging, ohne in vorurteilsloser Weise das Ergebnis abzuwarten, führt (wie jede Rückwendung) zur Erstarrung und ist nichts weniger als wissenschaftlich. Unrecht hat der Verstand auch, wenn er nach solch einer teilweisen Kenntnisnahme von der Philosophie, unter der großen Menge der verständigen Menschen, von denen er Beifall erwarten darf, verkündet, daß die vernünftige Philosophie dunkel sei und n u r Verwirrung stifte; auch ein solcher Ausspruch ist, wissenschaftlich, nicht durch die Verwirrung gerechtfertigt, welche der Verstand erfahren hat, ohne zu der ordnenden Philosophie gelangt zu sein. Eigentlich ist der Verstand wissenschaftlich zu keinem einzigen Urteil über irgend etwas berechtigt; nicht nur, weil der Verstand noch nie gezeigt hat, daß er, als Verstand, etwas w e s e n t l i c h und d u r c h a u s objektiv erkennen kann, sondern auch, weil der Verstand sich selbst nicht kennt und sobald er anfängt, über sich selbst nachzudenken, sich selbst wohl als das rätselhafteste und sonderbarste von den vielerlei Rätseln erscheinen muß, welche er alle erdacht hat.

Denn, was i s t der Verstand? Ist es mein Verstand oder der deinige? oder ist es dasjenige, was übrigbleibt nach Abzug von Allem, was an meinem Verstand oder dem deinigen das Besondere ist? Da würde aber wenig, ja, zum Schluß nichts übrigbleiben! Dennoch ist der Verstand eine Allgemeinheit, welche aber nur a l s die vielen besonderen Verstände und nicht außerhalb dieser Verstände vorkommt. Nehmen wir nun den Verstand als die Regeln, welche für den Verstand allgemein gelten, dann gelten diese Allgemeinheiten auch wieder nur a l s ihre vielen besonderen Fälle oder Beispiele, und zwar in solcher Weise, daß jedes Beispiel nicht nur die ganze Regel, sondern außerdem eine Ausnahme von der Regel ist. Denn ein Beispiel ist doch immer ein besonderer Fall, ein um die Regel (d. h. um den Durchschnitt) herum Spielendes und Hunderttausende von Beispielen sind alle voneinander verschieden.

1) Sokrates: Denn wahrlich viele, o Bewundernswerter, sobald ich ihnen irgendein Geschwätz nahm, sind mir gegenüber in solch einen Zustand gebracht worden, daß sie. ohne Übertreibung, imstande wären zu beißen (Theaitetos 151 c).

2) »Ich überspringe oft die Stufen, wenn ich steige, — das verzeiht mir keine Stufe,« (Nietzsche, Zarathustra, Vom Baum am Berge.) Auch: Joh. VII, 7; XV, 19.

Digitized by Google

Nehmen wir also die allgemeinen Regeln des Verstandes als allgemeinen Verstand, so kommen wir damit nicht aus der Zweideutigkeit des Verstandes heraus, der, mit Bezug auf sich, sowohl besonderer wie allgemeiner ist. Denn auch die Regeln sind nicht neben ihren Ausnahmen oder außerhalb derselben, sondern s i n d nur a l s ihre Ausnahmen, wovon jede die vollständige Regel vertritt, wovon jede als Beispiel der Regel gilt, aber wovon jede auch gleichzeitig und in gleicher Hinsicht eine Ausnahme ist. Jede Regel hat also dieselbe Zweideutigkeit an sich wie der allgemeine Verstand: sie i s t nämlich nur als eine wechselnde Buntheit ihrer Ausnahmen, ist sowohl ein Allgemeines wie ein Besonderes, ist nicht 'nur' Idee sondern 'auch' existierende Dinglichkeit. So ist auch der Verstand nur als eine wechselnde Vielheit von verständigen Menschen und zwar so, daß jeder besondere Mensch als typischer Fall, als Vertreter des allgemeinen Verstandes genommen werden kann, so daß durch jeden besonderen Verstand der allgemeine Verstand, durch jede Ausnahme die Regel auch vollständig vertreten wird; jeder subjektive Verstand ist also der objektive Verstand g a n z. Für den Verstand selber ist eine solche Doppelseitigkeit, ein solches Sich-Durchdringen von Besonderheit und Allgemeinheit ... verstandeswidrig. Und wo ist eigentlich der Verstand? I s t der Verstand überhaupt? Finden oder wahrnehmen läßt er sich nicht. Er ist nicht irgendwo in uns und ebensowenig irgendwo außer uns, sondern e r i s t, i n s o f e r n e r s i c h s e l b s t e r z e u g t. Nur wenn und insofern der Verstand denkt, i s t der Verstand oder ist das »Ich« als Verstand; ein nicht denk e n d e r Verstand ist eine unwirkliche Abstraktion, welche der Verstand selbst erdacht, d. h. denkend erzeugt hat; eine Abstraktion aus dem Prozeß, worin der Verstand sich selbst unterscheidet und also sich aus-einander-denkt zu einem subjektiven oder denkenden Verstand und einem objektiven oder gedacht werdenden Verstand, um, in dieser Selbstunterscheidung, nichtsdestoweniger der eine, beide Momente, das des Subjekts wie das des Objekts, enthaltende Verstand zu bleiben. Durch dieses S i c h - Auseinanderdenken zu Subjekt und Objekt, bringt der Verstand denkend sich selbst hervor, i s t der Verstand als werdender [1]), um, in dieser Betätigung, sowohl Subjekt als Objekt und keines von beiden (losgelöst von dem andern) zu sein. Solch eine sich innerlich widersprechende Dreieinigkeit ist für den trennenden, Unwidersprechlichkeiten fordernden Verstand, der überdies das Durch-sich-selbst-verursacht-werden als unmöglich und unbegreiflich von vornherein ablehnt, ein verwirrendes Rätsel,

1) Die Frage nach dem Sein des Bewußtseins ist darum auch die Frage nach dem Werden des Bewußt-Seins oder nach dem Sein des Bewußt-Werdens.

Digitized by Google

worüber er lieber nicht denken mag; und er hält sich darum nur an die eigene sogenannte gesunde Verständigkeit, welche aber, indem sie sich in unvermittelter, gefühlvoller Unverständigkeit, d. h. in irrationaler Weise auf Unverstandenes gründet, ohne auch in ihrer Weise sichselber verstehen zu können, eigentlich kein gesunder, sondern durch diese Unverständigkeit ernstlich getrübte, kranke Verständigkeit heißen müßte.

Wir wollen hier das gute Recht des Verstandes, sich an seine eigene Verständigkeit zu halten, nicht einseitig in Abrede stellen; wohl aber wird die Anmaßung des Alltagsverstandes und des wissenschaftlichen Verstandes, ein Urteil und sogar eine Verurteilung über die vernünftige Philosophie auszusprechen, die er ebensowenig wie sich selbst kennt, als unwissenschaftlicher Vorwitz bezeichnet werden müssen.

Wer, verstandesmäßig, ein Urteil auszusprechen wünscht, das er wissenschaftlich vollständig verantworten kann, der muß vor allem seinen eigenen Verstand durch und durch verstehen. Allein auf seine eigene Art und Weise kennt der Verstand sich selber nicht, und er kann sich auch nicht kennen, weil das Denken, in seiner unbewußten Tätigkeit, i m m e r mehr ist als n u r verständig; denn, indem es sich selbst erzeugt, indem es sich selbst zum Objekt von sich selbst als Subjekt macht, verstößt das Denken gegen die wichtigsten Regeln, die der 'gesunde' Verstand zu Bedingungen des Denkens macht. Daher m u ß auch jede Erkenntnistheorie, worin der Verstand sich selbst einseitig n u r als Instrument, d. h. nur als Objekt, betrachtet, scheitern, eine Bemerkung, welche sich weiter auch, mutatis mutandis, auf jede Theorie über dieses oder jenes beziehen könnte, weil wesentlich nichts einseitig objektiv oder subjektiv ist.

Zum Urteilen berechtigt ist erst der sich selbst kennende Verstand, der aber, weil der Verstand jene bewußte Denkungsart darstellt, welche zwar vieles, aber sich selbst noch nicht kennt, kein Verstand mehr ist, und wofür also ein neuer Name gefunden werden muß. Den sich kennenden Verstand nennen wir Vernunft; nur diese hat die Berechtigung und die Macht, denkend alles zu beurteilen, auch und vor allen andern Dingen sich selbst, ohne von etwas anderem als sich selbst beurteilt werden zu können. Daß d i e Vernunft (d. h. nicht meine oder deine, sondern die uns allen gemeinsame Vernunft) wesentlich nichts Anderes tut, als beständig sich selbst zum Gegenstand ihres Urteilens machen, wird sich in dem weiteren Inhalt dieses Werkes zeigen müssen.

Das verstandesmäßige Denken, das scharf unterscheidet, fühlt und räumt auch wohl ein, daß es w e s e n t l i c h nichts begreift, und daß, trotz der Vielheit seiner Kenntnisse, d i e Wahrheit dem Verstande

Digitized by Google

»verborgen« ist. Trotzdem wird von dem Verstand über die Wahrheit ein subjektives Urteil ausgesprochen, und zwar, daß die Wahrheit, welche von dem Verstand nicht gekannt wird, nicht gekannt werden k ö n n e , daß sie ein unerreichbares Ideal oder eine im Endlosen liegende Grenze sei, der wir wohl näher kommen, aber die wir niemals erreichen könnten. Und alles dies, weil eine große Mehrheit von verständigen Fachmenschen sich für unfähig erachtet, die Wahrheit bewußt zu begreifen, trotzdem aber, indem sie sich hinter einem Schein frommer oder bescheidener Demut versteckt, gelegentlich allerhand subjektive Ansichten über die von ihr objektiv nicht begriffene Wahrheit zum Besten gibt. Es liegt ja auf der Hand, daß man über eine Wahrheit, die noch nie erreicht oder begriffen worden ist, eigentlich n i c h t s sagen kann und ganz gewiß nicht, daß sie unerkennbar bleiben werde oder von anderen nicht erkannt werden könne, nur weil man sie, auf die Art und Weise der Wissenschaft, nicht hat 'finden' können. Daß die Wissenschaft nicht b e w u ß t u n d a u f w i s s e n s c h a f t l i c h e W e i s e die Wahrheit hat be-greifen können, könnte doch auch an dem Verhalten dieser Wissenschaft der Wahrheit gegenüber liegen. In der Tat, wie oben schon erwähnt wurde, und unten eingehender ausgeführt werden soll, in der Tat macht dieses Verhalten es von vornherein unmöglich, auf wissenschaftliche Weise die Wahrheit zu begreifen. Denn noch ehe und bevor man die Wahrheit in seinem Bewußtsein sich hat entwickeln lassen, oder, was dasselbe bedeutet, ehe die Wahrheit, als das Bewußtsein, sich denkend erzeugt hat, stellt man der Wahrheit die oben bereits genannten Bedingungen der Eindeutigkeit usw.

Wer solche Forderungen oder Bedingungen stellt, vergißt, daß er, bevor er weiß, w a s W a h r h e i t w e s e n t l i c h i s t , sich schon daran macht, festzustellen, w i e s i e s e i n s o l l. Indem er aber die Absicht hat, die Wahrheit ohne Vorurteil zu begreifen, greift er von vornherein fehl und vergreift sich an der Wahrheit. Bleibt diese Bedingung vorausgesetzt, so wird sie aus einem vor-Urteil zu einem Vorurteil, und es versteht sich, daß man, auf diese Weise, nie zur Wahrheit gelangen wird. Denn, obgleich jede Voraussetzung schließlich der Wahrheit entnommen ist, und mithin zur Wahrheit gehört, i s t sie selbst darum d i e Wahrheit noch nicht. D i e Wahrheit läßt sich nicht als eine Bestimmtheit in eine oder mehr Voraussetzungen hineinzwängen und k a n n keiner einzigen Voraussetzung untergeordnet sein, weil sie eben, als vernünftig begriffene Wahrheit, alle ihr vom Verstand gestellten Bedingungen nicht nur als ihr gegenüber nicht haltbare Einseitigkeiten verwirft, sondern auch als zu ihr gehörige Einseitigkeiten rechtfertigt.

Digitized by Google

Überhaupt wird die Vernunft alles, was vom Verstand auf verständige Weise gesetzt und gegen sie eingewendet wird, rechtfertigen und verstehen als zu jener Phase des Denkens gehörig, die, auf Voraussetzungen sich gründend, von ihr, in vernünftiger Unterscheidung von ihr selbst, Verstand genannt wird.

Für den noch nicht zur Vernunft entwickelten und der vernünftigen Führung abgeneigten wissenschaftlichen »provinzialistisch-konservativen« Verstand muß die Vernunft dunkel bleiben [1]), und in solch einer, für diesen Verstand dunkeln, Vernünftigkeit ist Unterscheiden, sogar für den unterscheidenden Verstand, nicht mehr möglich. Daher denn auch, daß nicht nur die Alltagsverständigkeit, sondern auch gelehrte und hochgelehrte Verständigkeit nur mit gehörigem Mißbegriff über die reine, d. h. die sich reinigende, Vernunft zu sprechen und zu schreiben vermag. Der Unterschied zwischen dem Werk des Meisters und dem der Schüler wird nicht bemerkt, während dagegen derjenige, der sich den Gebrauch Hegelscher Ausdrücke in bewußtloser Weise anmaßt, gelegentlich als Schüler betrachtet wird. Im Dunkeln ist alles grau und auf Grund äußerer Ähnlichkeit schert man alles über einen Kamm und spricht über Begriffsgaukelei, Wortspiel, Wortbastelei und dgl. ohne daß man im entferntesten weiß, was man sagt, ohne zu verstehen, was Wortspiel, was Wörter, was Spiel und was Begriffe wesentlich sind [2]).

Die Ohnmacht des Verstandes, auf seine Art und Weise, eigene Voraussetzungen als allgemein gültig wahr zu machen, ist die tiefere Ursache dieses Mißbegriffs über die philosophische Vernünftigkeit. Denn, weil der Verstand seine Voraussetzungen nicht beweisen kann, ohne auf eine oder mehrere Unbegriffenheiten zurückzuweisen, muß er an bestimmte Definitionen dieser Voraussetzungen glauben. Jede Definition aber, wie sie auch gesetzt sein mag, grenzt die zu definierende Voraussetzung von dem eigenen Gegenteil ab, und wer nun nicht bei der gegebenen Definition bleibt, sondern den Inhalt der Definition gelten läßt, wie dieser sich im Bewußtsein geltend macht,

1) »Dunkelheit und lichtlose Finsternis herrscht da; allein wenn ein Eingeweihter dich einführt, wird es heller als der helle Tag.« Epigramm bei Diogenes L. IX Das Leben von Herakleitos.

2) *'αιὼν παῖς 'εστι παίξων πεττεύων* (Heraklit, Fragm. 52, Diels).

»Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.« (Schiller, Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen; 15. Brief.)

»Spiel ist der Name für freies, zweckloses, d. h. in Wahrheit den Zweck in sich selbst tragendes Handeln.« »Die Entwicklung führt nicht zu einem letzten Ziele hin, sondern sie ist selbst Ziel.« (Moritz Schlick, Vom Sinn des Lebens. Symposion I, 332, 335 und 353).

Digitized by Google

der 'sieht' seine eigene Voraussetzung in ihr Gegenteil übergehen. Wer darum Ernst mit der Forderung der Wissenschaft machen will, daß das wissenschaftliche Denken frei sein solle und deshalb auch nicht an bestimmte, unbewiesene und unbeweisbare Postulate glauben dürfe, der wird einsehen müssen, daß diese Forderung selbst solch ein Postulat ist, an welches man sich nicht ohne weiteres wird halten dürfen. Wer also, anders gesagt, die Forderung stellt: mit keiner Voraussetzung anzufangen, der muß d i e s e Forderung als Voraussetzung anerkennen und mithin, u m i h r e s I n h a l t s w i l l e n, zugleich verwerfen. Aus diesem Übergang der Voraussetzung in ihre eigene Verneinung ergibt sich nun nicht nichts, sondern ergibt sich die Voraussetzung zusammen m i t ihrer Verneinung, ergibt sich also die doppelte Forderung: nicht mit einer Voraussetzung anzufangen und, weil diese Forderung als Voraussetzung auch nicht aufrechterhalten werden darf, wohl mit einer, nämlich mit dieser Voraussetzung anzufangen, daß mit k e i n e r Voraussetzung angefangen werden darf. Diese doppelte Forderung kann mittels einer, beide Forderungen umfassenden, neuen Forderung formuliert werden, nämlich so: mit keiner Voraussetzung anzufangen, die als H a l t b a r k e i t vorausgesetzt ist. Denn eine nicht-haltbare Voraussetzung ist sowohl Voraussetzung als Nicht-Voraussetzung, erweist sich jedoch bei näherem Durchdenken doch auch nicht als ohne Haltbarkeit; denn ihre Unhaltbarkeit bedeutet, daß sie in ein Anderes übergehen m u ß, in welchem Anderen das Übergegangene als unentbehrlicher Faktor bewahrt und erhalten geblieben ist. So kann denn die Voraussetzung nicht nur unhaltbar, sondern sie muß sogar um der Unhaltbarkeit willen haltbar sein; solch eine unhaltbar-haltbare Voraussetzung nennen wir eine relative Haltbarkeit.

Erwägen wir jetzt, daß, um des freien, wissenschaftlichen Denkens willen die Forderung entwickelt wurde, mit einer relativ-haltbaren und deshalb auch relativ-unhaltbaren Voraussetzung anzufangen, so kann dies nicht bedeuten, daß solch eine Voraussetzung, als wäre sie abhängig von unserer subjektiven Willkür, bald haltbar, bald unhaltbar genannt werden dürfte, sondern daß dieselbe — ganz unabhängig von der Frage, ob sie uns haltbar oder unhaltbar dünkt — in sich selbst und also objektiv-relativ sein muß. Eine in sich oder objektiv-relative Voraussetzung können wir aber eine Voraussetzung nennen, welche nicht in Beziehung zu etwas Anderem, sondern nur in Beziehung zu sich selbst gedacht werden muß, welche also nicht durch äußeres Räsonieren oder durch auf Unbewiesenes sich gründende Logik zu 'beweisen' wäre, sondern die sich selber zu beweisen hätte, die daher sich selber

Digitized by Google

zu produzieren oder wahr zu machen wüßte; anders gesagt: eine Voraussetzung, die, als reine, also von uns vorausgesetzt bleibende Voraussetzung, ohne begreifliche Wahrheit sein würde, die aber (nicht durch unsere Verneinung, sondern) durch Selbst verneinung, d. h. durch dialektische Selbstentwicklung, die eigene Unwahrheit nachzuweisen haben würde, um, in diesem Entwicklungsgang, sich selbst, d. h. das Gegebene zum Ergebnis zu haben und also, in diesem immanent-relativen, nicht von unseren subjektiven Ansichten oder Theorien unterbrochenen Verlauf, sich selber notwendigerweise hervorzubringen, sich durch Selbstbeziehung und Selbstbedingung wahr zu machen.

So entwickelt sich also die Forderung von der Freiheit der Wissenschaft, die Forderung, nicht mit irgend einer Voraussetzung anzufangen, dialektisch oder durch inneren Widerspruch zu der Forderung, nur mit einer Voraussetzung anzufangen, die sich selber zu erzeugen hat, sich selber wahr zu machen hat, sich selber zu beweisen hat, ohne wiederum auf andere, nicht wahrgemachte Voraussetzungen hinzuweisen.

In der Philosophie ist immer die Möglichkeit philosophischen Denkens vorausgesetzt. Philosophisches Denken, das wahrhaft diesen Namen verdienen soll, hat daher, bevor es sich auf die Weltprobleme richtet, sich auf sich selbst zu richten, hat sich dessen bewußt zu werden, was es selbst ist, und zunächst hat es zu untersuchen, was der Alltagsverstand und der wissenschaftliche Verstand, woraus es sich entwickelt hat, wesentlich sind. Zu diesem Zwecke hat es, ohne auf haltbare Voraussetzungen sich zu gründen und ohne mit haltbaren Theorien über diesen Verstand anzufangen, das verständige Denken zu kritisieren, so, wie dieses Denken, auf seine verschiedenen, in einander übergehenden Weisen sich geltend macht. Denn die an sich selbst gerichtete Frage des Denkens, wie das Wesen oder das Selbst des Denkens zu denken ist, kann schwerlich in anderer Weise beantwortet werden als durch das Denken dieses Selbst, d. h. durch das bewußte Denken, oder das denkende Hervorbringen seiner selbst. In dieser Weise kann das Denken, in bewußt objektiver Einstellung des Geistes, aufs neue sich hervorbringen, um nun, indem es eigenen subjektiven Auffassungen, Meinungen und Erwartungen vollständig entsagt, aus dem Verstande in Wahrheit oder objektiv ... zu sich zu kommen [1]).

Wer alle seine Voraussetzungen und damit die eigene Besonderheit

1) »Denn wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden.« (Matth. 16, 23.)

Digitized by Google

verleugnen will, um eigene Allgemeinheit, d. h. auch die objektive Wahrheit seines subjektiven Geistes, zu erleben, wer »sein Leben verliert«, der wird sich selber als Fall, als Beispiel, als Vertreter des Geistes erleben; aber der wird dann zu gleicher Zeit verstehen, daß der allgemeine oder objektive Geist nicht neben oder außer seinen Fällen vorkommt, sondern nur als alle seine Fälle. Ebenso wie die allgemeinen Naturgesetze nur erscheinen als ihre vielen besonderen Fälle und doch jeder Fall eines Gesetzes das ganze Gesetz vertritt, so ist auch jeder besondere, subjektive Geist, als Fall des allgemeinen, objektiven Geistes, diese Objektivität ganz, oder anders: der objektive Geist, wovon jeder subjektive Geist ein Fall oder ein Vertreter ist, ist durch jeden subjektiven Geist auch ganz vertreten; als jeder subjektive Geist ist der objektive Geist total anwesend, auch wenn der subjektive Geist das selber nicht aussprechen kann und diese seine Einheit mit eigener Allgemeinheit, z. B. im ästhetischen oder religiösen Gefühl, nur fühlt. Deshalb muß das Sich-denken des objektiven Geistes immer geschehen mittels eines subjektiven Geistes, welcher die Art und Weise, in der die Objektivität sich erzeugt, darum auch notwendig mit seiner Subjektivität oder Relativität belastet [1]). Weil aber das Subjektive das Mittel und die sich wahrmachende Objektivität der Zweck ist, die Subjektivität und die Objektivität als das sich erzeugende Denken jedoch eins sind, ist die bewußte Wiederholung des verständigen Denkens auch die sich bewußt verwirklichende Einheit von Mittel und Zweck. Dasjenige, was Mittel war, nämlich das verständige Denken, ist, indem das Denken sich darauf richtet, zugleich Zweck, und was Zweck ist, bleibt auch das Mittel, wodurch nur der Zweck erreicht werden kann. Voraussetzung dabei ist aber, daß diese bewußte Wiederholung des verständigen Denkens, das als solches sich selbst noch nicht kennt, so stattfindet, daß der Denkende alles gelten läßt, wie alles sich in seiner Sphäre geltend macht, und keine Bedingungen voraussetzt, denen das Durchdachte sich nach seiner subjektiven Meinung anpassen soll. Auch diese Voraussetzung hat aber keine »absolute« Geltung, schließt also das Relative der Subjektivität nicht aus, sondern hat sich, indem sich die Tätigkeit der bewußten Wiederholung vollzieht, mittels dieser immer relativen, mit der Subjektivität belasteten Wiederholung so wahr zu machen, daß sie sich am Ende als das die Tätigkeit belebende Prinzip, als das den Fall durchtränkende Gesetz, als das

1) »In dem herrlich großen Drama der Philosophiegeschichte hat der Geist der Welt gegenüber alle Gesten entfaltet, deren er fähig ist, und jeder gab die Dominante für eine andere Weltanschauung.« (Joël, Wandlungen der Weltanschauung; 7.)

Digitized by Google

Wahre und Allgemeine in der besonderen, subjektiven und darum beschränkten, stets ergänzungsbedürftigen Ausführung erkennt. Auf diese bewußte Weise neu gedacht, gilt das verständige Denken nicht mehr als eine unbewiesene Voraussetzung, sondern als eine solche, die sich selbst frei erzeugt hat, sich selbst in dieser Erzeugung sowohl als Erzeugtes wie als Erzeugendes wahr gemacht hat und darum vernünftig ist. Diese Selbstbesinnung, diese objektive Selbstprüfung des Geistes in seinen verschiedenen Entwicklungsstadien, diese bewußte Selbsterzeugung des (verständigen und vernünftigen) Denkens, als einen auf nichts Fremdes und Unverstandenes sich gründenden Prozeß, nannte Hegel die Phänomenologie des Geistes und nennen wir, seit Bolland, die Selbstbewußtwerdung [1]) des Geistes. Es ist Hessing, der diese Selbstbewußtwerdung des Geistes in seinem Werke unter dem gleichnamigen Titel in der holländischen Sprache entwickelt hat, womit er Hegels und Bollands Werk erneuert und ergänzt hat.

Solch eine Bewußtwerdung soll jedem philosophischen Begreifen der Wirklichkeit vorausgehen, also auch den nachstehenden Ausführungen.

Weil aber mein Werk schwer verständlich wäre, wenn ich nur auf die Werke der obengenannten Philosophen hinwiese, so habe ich, so gut oder so schlecht solches auf eine andere Weise als die hier bezeichnete möglich ist, begreiflich machen wollen, was es bedeutet, die Natur in ihrem Wesen zu begreifen.

Was den Titel meines Werkes angeht, so will ich eine kurze Rechtfertigung vorausschicken. Es war meine Absicht, nachzuweisen, daß in der Natur die 'Freiheit' des Geistes schon heraufdämmert, eine Freiheit, welche die Physiker in der Natur, zu ihrem großen Erstaunen, entdeckt haben und welche als sehr unbehaglich von den an die einseitig-kausale Bedingtheit der Natur glaubenden Physikern empfunden wird. Die Ursache dieses Unbehagens ist die 'Unfreiheit' der sich für frei und ungebunden haltenden Wissenschaft. Ich habe durch Zeichen die Wörter Freiheit und Unfreiheit hervorgehoben, und zwar, um anzugeben, daß sowohl die 'Freiheit' der Natur wie die 'Unfreiheit' der Naturwissenschaft 'bedenkliche' Benennungen sind. Bedenklich ist hier nicht bloß gemeint in dem diesem Worte vielfach beigelegten Sinne: »heikel«, »eigentümlich«, »erstaunlich«, sondern auch und vor allem in der Bedeutung »reich an Bedenkbarem oder Überdenkbarem«. Gerade die Natur, welche durchgängig als durch Fremdes bedingt und unfrei genommen wird, habe ich mit dem Prädikat »frei«, die Naturwissenschaft dagegen, welche nach vielen ihrer

1) Richard Kroner hat sein im vorigen Jahr erschienenes Buch »Die Selbstverwirklichung des Geistes« genannt.

Digitized by Google

Adepten »dem freien und furchtlosen Gebrauch des Denkens weder Autorität noch Schranke zugestehen könne«, als »unfrei« charakterisiert. Ich tat dies nicht, weil die Natur in ihrer Natürlichkeit frei ist, sondern weil uns in der leblosen Natur die Freiheit schon heraufdämmert; die Freiheit nämlich des Geistes, der sich ständig aus der Natur entwickelt, der sich auch ständig zur Natur sozusagen 'vernaturt' (z. B. in seinen Gewohnheiten, welche er sich zu einer 'zweiten' Natur macht), um, mittels seiner 'Vernaturung', sich als freien, d. h. sich selbst bedingenden und bestimmenden Geist hervorzubringen; ich nannte weiter die Naturwissenschaft nicht deshalb »unfrei«, weil sie wesentlich und nur unfrei wäre, sondern weil sie, indem sie sich an verschiedene, nicht von ihr als Wissenschaft wahrgemachte Voraussetzungen gebunden glaubt, durch diesen für sie charakteristischen Wahn noch nicht wahrhaft frei ist. Von seinen Voraussetzungen eingeengt, ist darum das wissenschaftliche Denken ein endliches oder beschränktes Denken, trotz der besten Absichten, nicht beschränkt sein zu wollen. Durch solch eine Einschränkung verliert die Wissenschaft ihre Freiheit und entsteht in dem an sich vernünftigen Geist ein Zwiespalt und eine Trennung zwischen wissenschaftlichem oder sog. rationellem Denken und unwissenschaftlichem oder irrationellem Denken. Letzteres schätzt man, als Mensch, bald mehr, bald weniger als die eigene Kehrseite, ohne den wahren Zusammenhang zwischen den im und vom Geiste gebildeten Gegenteilen begreifen zu können. Zur näheren Orientierung gestatte ich mir daher, hier kurz und sehr formell zu entwickeln, was wahrhaft frei und einheitlich heißen kann.

Wahrhaft frei und einheitlich ist nicht dasjenige, was durch ein Anderes hervorgebracht wird. Denn falls das Andere die Ursache des Hervorgebrachten wäre, so könnte man dieses weder frei noch einheitlich nennen. Als Hervorgebrachtes kann das Freie und Einheitliche auch nicht in etwas Anderem enthalten sein; denn in diesem Falle würde es durch das Andere begrenzt oder bedingt und demnach weder frei noch einheitlich sein. Aber es kann ebensowenig nirgendwo sein, weil es dann bloß eine unwirkliche Möglichkeit, eine unerreichbare Grenze und daher ein durch das Wirkliche Bedingtes und Begrenztes wäre. Nicht entstanden und trotzdem wirklich kann das Einheitliche Freie nicht sein, weil es dann außer dem Bereich des Entstehenden fallen und von diesem bedingt sein würde, und ein für allemal entstanden kann es aus demselben Grund nicht sein. Das Freie und Einheitliche kann auf keine Weise sachlich sein mit Ausschluß des Werdenden und mithin des Nicht-seins, weil es, irgendwie

Digitized by Google

'seiend' und keiner Veränderung mehr unterworfen, als dieses Seiende bedingt und daher nicht mehr frei (d. h. sich selbst bedingend) sein würde. Das Freie kann deshalb kein hervorgebrachtes oder verursachtes Freies sein mit Ausschluß des Hervorbringens und des Hervorbringenden. Soll trotzdem das einheitliche Freie wirklich oder in Wahrheit sein, so kann es nicht bloß sein und nicht bloß werden, sondern muß es werdend sein und seiend werden und zwar als das sich selbst dauernd Hervorbringende, sich selbst Verwirklichende, sich selbst Wahrmachende, sich selbst Bezweckende, um, sowohl das Hervorgebrachte, das Hervorbringende wie das Hervorbringen, sowohl causa prima, causa efficiens et instrumentalis wie causa finalis oder in einem: causa sui zu sein. Daß solch eine Selbst verwirklichung nicht aus etwas Anderem und nicht in etwas Anderem sich vollziehen kann, ist in der Aussage eo ipso enthalten; weder Anfang noch Ende, noch Mitte des Prozesses dürfen außer dem Bereich des Freien fallen, während umgekehrt das Freie sich keiner Phase seines eigenen Prozesses entziehen kann. Das wahrhaft einheitliche Freie hat daher dauernd sich selbst zum Ursprung und zum Zweck, geht von sich selbst aus, um, indem es sich zum Mittel macht, nur sichselbst zu bezwecken und, in diesem Prozeß, dennoch dauernd bei sich zu bleiben.

Soll das Freie auch wahrhaft einheitlich sein, so kann es die Unfreiheit und die Vielheit nicht als das Beschränkende oder Bestimmende außer sich haben und können diese beiden auch nicht von oder in etwas Anderem als dem Freien verursacht sein oder zu etwas Anderem als zu dem Freien dienen. Also muß die mit Unfreiheit oder Bestimmtheit behaftete Vielheit durch ständige Selbstteilung des Einheitlichen in dem Einheitlichen entstehen, um ständig, als Vielheit der Einheit, zum Mittel zu dienen für die Selbstverwirklichung des Freien, das, als das Vielheit aus sich schaffende und in sich enthaltende Eine, die, mittels der Verneinung sich erzeugende und sich wahrmachende wirkliche Einheit oder Vieleinigkeit darstellt. Wirkliche Vieleinigkeit, welche als die sich dauernd hervorbringende Vieleinigkeit, auch wahre Vieleinigkeit genannt werden kann, ist demnach nur als ständig werdende und wird, indem sie ständig ist; sie ist die dauernde Grenze eigener Kontinuität, die absolute Nichtigkeit eigener Universalität; sie enthält alle Einzelnen, mittels deren sie sich verwirklicht oder verwirklicht hat; und alle Einzelnen, mittels deren sie sich noch verwirk-

Digitized by Google

lichen wird, sind in ihr potentialiter vorhanden. Dennoch geht sie in keiner dieser Einzelnen, welche alle Besonderungen von ihr selbst sind, auf, keines dieser Einzelnen ist die wahre Vieleinigkeit ohne weiteres; aus und durch Vermittlung dieser durch Selbstbesonderung produzierten Einzelnen entwickelt und enthüllt sie sich stetig, indem sie diese alle, als an-sich abgelehnt und unhaltbar, eingewikkelt und eingehüllt enthält. Die wahre Vieleinigkeit ist in dieser Weise der allgemeine oder wahre Prozeß, ist die Wahrheit als dauernd werdende. Dieser Prozeß ist aber nicht, wie er auf Kantische Weise gesetzt wird, ein endloser Prozeß, der nach einer nie erreichbaren Grenze konvergiert; er ist unendlich und enthält die Endlosigkeit der einzelnen Prozesse, um mittels derselben sich als der wahre Prozeß zu behaupten und als Grenze das Kontinuum zu sein. Endlos würde der Prozeß sein, wenn er nie endete, wenn er ohne Ende wäre und wenn er, was hieraus sich als Folge ergeben müßte, auch ohne Anfang wäre; endlos würde der Prozeß auch sein, wenn wir uns denselben als außerhalb des Denkens verlaufend vorstellten und ihn damit vom Denken trennten [1]). In beiden hier gesetzten Fällen würde der Prozeß, als nicht innerhalb seiner selbst verlaufend, unfrei sein. Der wahre oder allgemeine Prozeß aber ist frei und unendlich, weil die Einheit, die sich be-greift als die Idee, welche in Freiheit sich gestaltet, aus sich, in sich und zu sich geht und dauernd wird, indem sie Anfang und Ende in jeder Phase des Prozesses vereinigt.

Anfang und Ende verhalten sich nämlich wie die unentwickelte Möglichkeit (das An-sich) und die selbsttätig — irgendwie und immer wieder anders — entwickelte Wirklichkeit (das Für-sich) der einen, Ideen setzenden und aufhebenden Idee.

Als dieser unendliche Prozeß ist das Eine, indem es sich in Freiheit verwirklicht. Dieses Sich-setzen oder Sich-schaffen als Prozeß bedeutet Dauernd-sein des Sich-veränderns, damit der Prozeß auch Prozeß bleiben könne. Achten wir vor allem auf das Verändern, so scheint der Prozeß, d. h. der allgemeine oder der Weltprozeß, immer anders zu sein,

---

1) Heidegger hat mit Recht betont, daß die Trennung von Ich und Welt unvernünftig ist: »Nicht zu viel, sondern zu wenig wird für die Ontologie des Daseins vorausgesetzt, wenn man von einem weltlosen Ich ausgeht, um ihm dann ein Objekt . . . zu verschaffen« (Sein und Zeit I, 316). Ego: Das Ich und die Welt sind Faktoren oder Momente einer stetig sich erzeugenden Wirklichkeit, welche man zu unterscheiden wohl, zu trennen nicht das Recht hat.

Digitized by Google

und der unterscheidende Verstand wird den Prozeß, auf Grund dessen, als endlos auffassen. Das noch nicht verständig denkende Gefühl (oder die Anschauung), d. h. jene selbstunbewußte Geisteshaltung, in welcher der Geist, ohne Nachdenken, der Wirklichkeit der Wahrheit gewiß ist, weiß aber unmittelbar (oder intuitiv), daß der Weltprozeß nicht endlos sein k a n n. Trotzdem beharrt die trennende Verständigkeit bei ihrem Suchen nach dem Anfang und dem Ende . . ., ohne diese, als Verstand und auf die Art und Weise des Verstandes, je 'finden' zu können; der Mensch aber, der niemals nur verständig ist, fühlt, daß Anfang und Ende sich nie in verstandesmäßiger Weise werden finden lassen. Bleiben wir aber einerseits gefühlvolle, andererseits wissenschaftlich-verständige Menschen, so wissen wir keine Einheit in diesen zwei Gebieten unseres Bewußtseins zu schaffen, das heißt: so bleibt ein Zwiespalt in uns selbst und wechseln wir unsere Stellungnahme und unsere Meinung je nachdem unser Verstand oder unser Gefühl stärker 'spricht'. Wir geraten in ein Dilemma, aus dem wir weder gefühlsmäßig, noch verstandesmäßig einen Ausweg wissen.

Oben wurde aber schon kurz darauf hingewiesen, und im folgenden wird sich dieses hoffentlich noch deutlicher zeigen, daß der Weltprozeß sich nicht dem Bereich der Wahrheit und umgekehrt die Wahrheit sich nicht dem Bereich des Weltprozesses entzieht, sondern daß dieser Prozeß die dauernde Selbstorganisation der von der Einheit gesetzten Vielheit ist, mittels deren die Einheit sich dauernd in Freiheit und als Freiheit wahrmacht, oder sich als das alles umfassende eine Wahre erzeugt. Bei den weiteren Ausführungen wird es dem Leser einleuchten, daß alles Bestimmte der Natur und der Naturwissenschaft Moment oder Faktor im Weltprozeß ist. Als F a k t o r des Prozesses ist alles von allen andern Faktoren abhängig und ist es mithin mit Unfreiheit behaftet; als Faktor der sich als Prozeß verwirklichenden W a h r h e i t, zeigt alles seine Freiheit und versucht alles seine freie Macht über alle anderen Faktoren auszuüben. Auch wir Menschen sind Faktoren im Prozeß des Wahren, und durch uns, aber auch als wir, kommt die aus der Natur durch Selbstvermittlung entwickelte Wahrheit zum Selbstbewußtsein. Als dieses Bewußtsein erlebt sie darum einerseits die ihrer E r s c h e i n u n g gemäße, nur in stetem, sorgenvollem Kampf gegen alle anderen Faktoren sich behauptende Endlichkeit und erlebt sie andererseits die ihrem W e s e n gemäße Freiheit, erlebt sie sich als die alle endlichen Faktoren in sich enthaltende Unendlichkeit. Indem sie nun alle ihre Erscheinung beschränkenden Faktoren als die ihrigen weiß, ist sie damit das alles Übergreifende, das alles Überwindende, das w e s e n t l i c h Unbe-

Digitized by Google

schränkte und Unbedingte, das alle Beschränkungen und Bedingungen ihrer Erscheinung als ihre eigenen, aus keiner fremden Quelle stammenden Bedingungen weiß. Daß die Freiheit in der Natur nur schwach betont ist und noch tief verborgen liegt, während sie im wissenschaftlichen Geiste, und namentlich in der Wissenschaft der Physik, sei es auch gefühlvoll und nicht in wissenschaftlicher Weise, bis zur Grenze ihres Selbstbewußtseins gelangt ist, habe ich in den folgenden Abschnitten meines Buches näher ausgeführt.

Digitized by Google

DIE GEWOHNHEIT ALS ZWEITE NATUR.

VON

W. L. THIEME (ROTTERDAM).

Solange und insofern das Bewußtsein sich seiner selbst nicht bewußt ist, erfährt es die Welt als Sinnliches auf die Weise der verhältnismäßig passiven E m p f i n d u n g. Ein solches 'Erfahren' verdient folglich seinen Namen nicht, das heißt: n o c h nicht (und so denn wiederum doch s c h o n), insoweit sich daran das aktive bewußte Denken noch nicht beteiligt. Die wahre Erfahrung, welche sowohl die denkende Erfahrung als das erfahrende Denken ist, existiert nicht für dieses bloß empfindende Bewußtsein, wie denn überhaupt für es kein 'Anderes' existiert: es ist, wenn auch nicht f ü r s i c h , das durchaus subjektive Bewußtsein oder das unmittelbare Wissen.

Was das Bewußtsein empfindet, das empfindet es als sich selber, ohne sich eben d e s s e n bewußt zu sein. Denn das Bewußtsein, welches eines 'Anderen' bewußt wird, ist ja dasjenige, das sich von diesem Anderen scheidet und unterscheidet, das aus sich selber herausgeht, um, letzten Endes, wieder zu sich zu kommen und sich zur begreifenden Vernunft zu vergeistigen. Insoweit aber das nur empfindende Bewußtsein zu dieser Vergeistigung noch nicht entwickelt ist, hat es zunächst als das natürliche, angeborene, native oder n a i v e Bewußtsein zu gelten. In seiner einseitigen Subjektivität scheidet und unterscheidet sich das naive Bewußtsein nicht, das heißt: es objektiviert sich nicht; es f i n d e t nichts außer sich, weil es nicht aus sich herausgeht, sondern andauernd bei sich und in sich bleibt, und was es dennoch etwa 'finden' sollte, das findet es in sich selber als sich selber.

Dieses In-und-als-sich-Finden nennen wir das Empfinden; es ist die einzige Fähigkeit und Tätigkeit des bloß naiven Bewußtseins, es ist das Wesen desselben, indem es ohne diese Tätigkeit überhaupt nicht wäre. Mit anderen Worten: das Empfinden des Bewußtseins ist das Bewußtsein als Empfinden. Diese Tätigkeit ist das sich stets erneuernde

Digitized by Google

und bereichernde, sich stets verändernde Bewußt werden und kann so die Selbstbewegung des Geistes zum vernünftigen Denken genannt werden, welche Bewegung als naives Bewußtsein zunächst und vorläufig nur erst natürliche, 'angeborene' Eigen bewegung des Geistes ist, das heißt wiederum: der Geist als natürliche Eigenbewegung [1]).

Sofern aber diese Bewegung eine unveränderliche, sich immer gleich bleibende ist, kann von einem eigentlichen Bewußtsein noch nicht die Rede sein, welches ja, als ein sich entwickelndes Bewußt werden, ein stetes Anderswerden voraussetzt. Dieses 'einfache Pulsieren der Seele' wie Hegel es nennt (Enc. § 390), dieser natürliche Organismus des geistigen Lebens, die naive 'Anlage' des Geistes, ist die Potentialität des vorläufig bloß empfindenden Bewußtseins und hat die Bestimmung, zur Verwirklichung des Bewußtwerdens in seiner ruhigen Eigenbewegung gestört und so schließlich zu der Selbstbewegung des tätigen, wirkenden Geistes gesteigert und aufgehoben zu werden [2]).

Der Störung gegenüber verhält sich das Bewußtsein als natürliche Eigenbewegung zunächst sowohl passiv als aktiv, indem es der Störung, eben weil diese 'Störung' ist, einen passiven Widerstand leisten muß, der als ein natürliches Sich-Behaupten der Eigenbewegung, also als Trägheit, doch nicht ohne Aktivität ist.

So hebt sich die Seele in der Störung ihrer einfachen, ruhig-pulsierenden Eigenbewegung durch ihren eben darin enthaltenen Widerstand auf zu der mannigfachen Selbstbewegung des geistigen Bewußtseins, das heißt

1) Daß hier die redende Vernunft Natur und Geist 'in einem Atem' nennt, liegt ... in der Vernunft. Natürliche Eigenbewegung ist Eigenbewegung der Natur, in welcher und als welche der Geist 'außer sich' und nicht oder noch nicht 'für sich' ist. Bewegung der Natur ist Bewegung des Geistes in der Natur, oder vielmehr als Natur und somit ist die Bewegung des Geistes nicht als ein 'Alsob' oder ein zufälliger Parallelismus zu fassen. Der Geist, der die natürliche Bewegung beobachtet, nimmt damit seine eigene Bewegung, seine 'Eigenbewegung' wahr und insofern er diese begreift, begreift er ... sich selbst.

2) Pulsierend ist die Bewegung, welche ihre Störung als 'Anlage' in sich selber hat und 'mit sich bringt', indem sie ihre Veränderung in unveränderter Weise setzt und aufhebt. Diese unveränderliche Veränderlichkeit ist ihre eigentümliche Gleichmäßigkeit, welche somit nicht die leere Einförmigkeit der sich endlos gleichbleibenden Bewegung ist, sondern die höhere Potenz derselben, die in sich ruhende, 'ruhige' Bewegung, die wahre Ruhe selber als Einheit von Bewegung und Stillstand, von Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit. Die wahrhaft ruhende Seele empfindet Nichts, auch nicht ... die Ruhe.

Es ist weiter die Bewegung, die sich von der Herrschaft der Zeit befreit, insoweit sie nicht mehr lediglich von dieser bestimmt wird, sondern ihrerseits die Zeit wiederum bestimmt durch die gleichmäßige Rückkehr ihrer 'Periode' und so ihr eigenes Zeitmaß als Eigenmaß an sich hat.

Weiteres über die pulsierende Bewegung gehört nicht hierher.

Digitized by Google

also: zum Bewußtsein als Selbstbewegung des Geistes. Das Pulsierende aber der Bewegung überhaupt wird bedingt durch die bloße Wiederholung des durch Störung und Widerstand hervorgerufenen zusammengesetzten Moments, das ebensowohl wiederum durch das Pulsieren selber bedingt wird.

Je nachdem die Störung der Eigenbewegung der Seele dem Eigenmaße des ruhigen Pulsierens entspricht und so eins dem anderen angemessen ist, wird sie als ein Annehmliches in die Eigenbewegung aufgenommen oder 'angenommen'. Das hierdurch bedingte 'ruhige' Pulsieren des Bewußtseins (oder: das Bewußtsein als ruhiges Pulsieren) ist eben die Empfindung des Annehmlichen, die angenehme Empfindung oder die Lust. Die Lust als die Empfindung des Angenommenen oder vielmehr des Annehmlichen ist die ruhige Selbstbewegung des Bewußtseins, welche durch das gegenseitige Angemessensein ihrer Momente, oder allenfalls durch deren Anmaßung, sich in der Wiederholung und als solche behauptet und dauerhaft macht, oder anders gesagt: das Bewußtsein 'gewöhnt' sich an dasjenige, was sich in ihm dauernd oder ihm innewohnend macht und ihm als das 'Gewünschte' gelegentlich zur 'Wonne', aber auch zur 'Gewohnheit' werden kann.

Die Störung der ruhig pulsierenden Seele, die den Übergang der natürlichen Eigenbewegung zu der Selbstbewegung des Bewußtseins bewirkt, kann hier schon als das Empfinden selber bezeichnet werden. Denn das Verhältnis der Störung zur Empfindung, oder auch das der Widerstand leistenden Eigenbewegung zu der daraus resultierenden Selbstbewegung, als das Verhältnis des Bewirkenden zum Bewirkten, ist hier, wie überhaupt, so zu verstehen, daß beide einander voraussetzende und bedingende Momente Eines Prozesses sind, welcher seinerseits wiederum sowohl durch diese Momente bedingt wird, als daß er dieselben bedingt, das heißt: zu Momenten macht. So ist die Störung also nur Störung, insofern ein 'Etwas' da ist, welches durch sein Gestörtwerden, die Störung als solche nicht bloß möglich, sondern wirklich macht. Dieses Etwas ist ganz allgemein und abstrakt genommen der Widerstand, welcher, wie bereits bemerkt, in der Bewegung enthalten oder 'begriffen' ist. Die nichts störende 'Störung' ist eben keine Störung, wie der nichts widerstehende 'Widerstand' auch kein Widerstand ist. Die nicht gestörte 'Seele' leistet keinen Widerstand und bleibt daher in ihrer ungestörten Eigenbewegung nur Möglichkeit des Widerstands, also nur Möglichkeit der Selbstbewegung, welche als sich nimmer verwirklichende Selbstbewegung die reine Unmöglichkeit des Bewußtseins ist.

Die Seele, welche nicht gestört wird, empfindet nicht und insoweit

Digitized by Google

die 'wahre' Seele zunächst die empfindende Seele ist, wird hiermit gesagt und begriffen, daß die nicht gestörte Seele keine . . . Seele ist. Die Empfindung der Seele ist die Störung der Seele [1]).

Dies bedeutet aber, daß die empfindende, das heißt: die gestörte Seele als solche auch gleichzeitig die in ihrer Eigenbewegung und als diese Widerstand leistende Seele ist, welche dadurch zur eigentlichen Selbst bewegung kommt, oder — vielmehr — sich zur Selbstbewegung macht. Insoweit nun die Störung und damit der Widerstand sich unveränderlich behaupten, mit anderen Worten: die Störung weder gestört noch zerstört, kurz, insoweit die Störung nicht 'aufgehoben' wird, behauptet sich auch die Selbstbewegung wieder als eine unveränderliche, sich gleichbleibende und wird so das eigentliche Bewußtsein als das stete Anders werden der geistigen Selbstbewegung eben zerstört.

Die sinnliche Welt, oder die Welt als Sinnliches, worunter auch, und zwar zunächst die eigene Leiblichkeit zu verstehen ist, ist, eben weil und insofern sie mit Recht 'sinnlich' heißen muß, die mit leiblichen Sinnen wahrgenommene, die sinnfällige oder die in die Sinne fallende Welt, das heißt also: die empfundene Welt, die Welt als Empfindung, und als solche nichts anderes als die Störung der Seele [2]).

Die dem Eigenmaße der Eigenbewegung entsprechende und so dieser angemessene Störung ist als diejenige anzusehen, welche sich eben durch ihr Angemessensein aufhebt, insoweit sie nämlich in die Eigenbewegung aufgenommen und so von derselben angenommen wird. Andererseits hebt sich ebenso in der Eigenbewegung deren Widerstand auf und so ist denn die aus dieser beiderseitigen Aufhebung hervorgehende Selbstbewegung als die Versöhnung, der Ausgleich des Konfliktes

1) Die in der sogenannten 'modernen' Pädagogik oft verkündigte Lehre, daß die Seele des Kindes nicht gestört werden solle, ist ein dummer Wahn. Wenn es überhaupt möglich wäre, dieselbe in Anwendung zu bringen, so würde dadurch gerade sorgfältig verhindert, was als höchster Zweck anzustreben ist: die geistige Entwicklung.

2) Es ist hiermit nun zugleich zu begreifen, daß Störung und Widerstand einander gegenseitig voraussetzen. Die die Seele störende Welt wird ihrerseits wiederum durch den Widerstand der Seele gestört und der dieser Welt widerstehenden Seele begegnet die Störung der Welt als Widerstand. So ist denn die Empfindung der Konflikt zwischen Seele und Welt, aus welchem keins von beiden unerschüttert hervortritt. Denn Störung und Widerstand, Ausgleich und Versöhnung gibt es auf beiden Seiten und dies bedeutet, daß auch die Welt als empfunden werdend eine Störung durch die Seele erleiden muß, die ihr nicht gleichgültig bleiben kann. Störend und ausgleichend, kämpfend und versöhnend kommt die Welt zum Bewußtsein und so vollzieht sich der Prozeß des Bewußtwerdens als ein immer sich erneuernder und immer wieder sich schlichtender Kampf, der seine endgültige Versöhnung, seinen letzten Frieden findet im unendlichen, vollkommenen Bewußtsein, das heißt: in Gott.

Digitized by Google

zwischen der Störung und dem Widerstand zu verstehen, worin diese beiden als aufgehobene Momente vorausgesetzt bleiben. Diese Versöhnung bedeutet aber nichts anderes als die Wiederkehr des ruhigen Pulsierens durch die Wiederholung des durch die Störung hervorgerufenen zusammengesetzten Moments der Selbstbewegung.

Daß überhaupt die Wiederholung und damit das 'ruhige' Pulsieren eintritt, will also sagen, daß die Störung vermöge ihres unveränderlichen Sich-Behauptens sich eben zerstört, sich als Störung aufgehoben hat und in die Eigenbewegung auf- oder eingegangen ist. Gleichzeitig aber ist damit die Empfindung als Störung der Seele . . . zerstört, insoweit eben durch die Wiederholung die Störung sich (qualitativ) behauptet. Nichtsdestoweniger jedoch kann sich die Empfindung dennoch insoweit behaupten, als die Störung wenigstens quantitativ sich verändert, sei es durch eine Abnahme oder eine Zunahme ihrer Intensität.

Hiermit wird also wieder zurückgenommen, was anfangs oben bemerkt wurde: das bereits Angenommene ist die Lust oder die angenehme Empfindung nicht mehr, insoweit sich nämlich dadurch das Bewußtsein bereits gewöhnt hat an das in ihm sich Behauptende und Dauerhafte, welches ihm nunmehr innewohnt. Indessen muß das Sich-Behaupten der Empfindung doch wiederum als ein Sich-Ändern der Empfindung begriffen werden, da eine irgendwie (hier quantitativ) sich ändernde Störung eine sich ändernde Empfindung bedingen muß.

Nur das 'Annehmliche' oder das 'Annehmbare' kann als das Angenehme empfunden werden, welches also bedeutet, daß die Lust ohne weiteres die reine Potentialität, das heißt: die Unmöglichkeit selber ist. Anders gesagt kann dies lauten: Die Lust und, wenn recht bedacht, die Empfindung als Einzelnes, ist von vornherein zur Zerstörung bestimmt, die Empfindung hebt sich auf, indem sie sich behauptet. Dies lehrt uns übrigens die bloße Alltagserfahrung: gegen das Gewohnte 'stumpft' die Empfindung sich 'ab' und dieses Abstumpfen ist nichts anderes als die Rückkehr der Seele zu ihrem 'ruhigen', empfindungslosen Pulsieren, das heißt: zu der reinen Potentialität des Empfindens. Durch ihren sich immer wiederholen müssenden Rückfall in das Unbewußte aber erhält sich die Seele ihre Empfindungsmöglichkeit als ein bleibendes Vermögen.

So ist es denn zu verstehen, wie die Gewohnheit zur zweiten Natur wird. Zur zweiten Natur, das will hier besagen: zu der durch die jetzt als aufgehobenes Moment angenommene Störung qualitativ bestimmten Eigenbewegung der Seele.

Digitized by Google

BESITZ UND EIGENTUM [1]).

VON

S. A. VAN LUNTEREN (UTRECHT.

I.

Zunächst werde hier für Nicht-Juristen eine kurze Einleitung vorausgeschickt.

Die Rechtswissenschaft pflegt zwischen »Besitz« und »Eigentum« eine scharfe Grenze zu ziehen. Unter Besitz versteht man die Verfügungsgewalt über eine Sache, wobei es dahingestellt bleibt, ob der Besitzer zur Verfügungsgewalt berechtigt ist oder nicht, m. a. W. ob er zugleich Eigentümer ist oder nicht. Besitz ist die tatsächliche Möglichkeit der »Ausübung« von Eigentumsrecht [2]). In der Regel wird der Besitzer zugleich Eigentümer sein, denn der Eigentümer »soll« Besitzer, der Besitzer »soll« Eigentümer sein. Besitz ist dann die äußere Seite des Eigentums, Eigentum ist, als die Berechtigung zum Besitz, die innere Seite des Besitzes. In der Realität der Rechtsordnung kommt allerdings Besitz als selbständiges, vom Eigentum losgelöstes Institut vor; dieser Besitz betätigt wichtige Funktionen und wird vorläufig anerkannt und geschützt, sowohl insoweit er unrechtmäßiger Besitz ist (z. B. der des Diebes) als auch insoweit er subjektiv rechtmäßiger Besitz (bona fide possessio) ist, der sich durch »Verjährung« zum Eigentum entwickeln kann (z. B. der Besitz desjenigen, der meint, daß das von ihm gekaufte Haus ihm vom Eigentümer verkauft und geliefert worden ist, während der Verkäufer tatsächlich nicht Eigentümer war. Der Käufer wird dann bona fide Besitzer, aber erst Eigentümer durch Verjährung).

1) Diese Abhandlung ist nur ein Fragment, in welchem ich einige Hauptlinien ziehe und eine Reihe von Gesichtspunkten unerörtert lassen muß.

2) Daß man auch andere Rechte als Eigentum »ausüben« kann, also »besitzen« kann, so daß im allgemeinen zwischen »Recht« und »Rechtsbesitz« ein Unterschied zu machen ist, bleibe hier außer Behandlung; ebenso sei nur über »Eigenbesitz« (possessio civilis) gesprochen; die »detentio« usw. soll keine Betrachtung finden.

Digitized by Google

2.

In Hegels Rechtsphilosophie wird der Besitz nicht als ein neben dem Eigentum selbständiges Institut behandelt. Besitz und Eigentum gehen bei ihm fast immer zusammen und zwar im Verhältnis der Seite der »äußeren Gewalt (Besitz)« zu derjenigen des »Rechtlichen darin (Eigentum)« [1]). So sagt er auch [2]): »Das für sich bloß praktische Prädikat des »Meinigen«, welches die Sache durch das Urteil des Besitzes zunächst in der äußerlichen Bemächtigung erhält, hat aber hier die Bedeutung, daß Ich meinen persönlichen Willen in sie hineinlege. Durch diese Bestimmung ist der Besitz Eigentum, der als Besitz ‚Mittel', als Dasein der Persönlichkeit aber ‚Zweck' ist« [3]).

Aus welchem Grunde Hegel den Begriff des Besitzes als solchen nicht weiter entwickelt hat, weiß ich nicht. Daß ihm der Besitz als selbständiges Institut unbekannt geblieben wäre nach dem Erscheinen des damals schon geradezu berühmten Werkes seines späteren Berliner Kollegen Savigny vom »Recht des Besitzes« (1803), ist ausgeschlossen. Hätte Hegel bei der Selbstverwirklichung der Person in ihrem Eigentum als erste Gestaltung des Rechts den Besitz als solchen behandelt, dann hätte er in dem Beginn des Rechtes gleich den Beginn des Unrechts zur Sprache kommen lassen müssen, denn der Besitz ist mögliches Recht, aber auch mögliches Unrecht. Nun kommt bei Hegel das Unrecht erst im § 82 seiner Rechtsphilosophie zur Sprache, aber auch da war speziell im § 84 ff. aller Anlaß gegeben, bei den »Rechtskollisionen« den Besitz als solchen zu erörtern, was er aber unterließ. Wir haben die festgestellte Lücke auszufüllen und zu begreifen, daß, bei dem ersten und anfänglichen Sich-an-der-Außenwelt-Verwirklichen des Willens der Person, der Besitz sich nicht nur als rechtsmäßig (d. h. als Eigentum) geltend machen wird, sondern auch daß, weil die Person M ö g l i c h k e i t von Recht und als diese Möglichkeit zugleich Möglichkeit von Unrecht ist, darum ihre Willensäußerung hinsichtlich einer Sache als Besitz sich auch nicht als Eigentum, sondern nur als Besitz und damit unter Umständen als Unrecht erweisen kann.

1) Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 45.

2) Encyklopädie der phil. Wissenschaften, § 489.

3) Spuren des selbständig Geltenlassens von »Besitz« finden sich wohl vor, z. B. in § 52, 78 und 80 der »Gr. d. Phil. d. Rechts«, in § 486 Anm. der „Enc.", auf S. 424/425 seines »Systems der Sittlichkeit« (Ausgabe Lasson): »Von einem rechtlichen Grund oder Seite des Besitzes kann hier gar nicht die Rede sein«, und besonders in § 11 der „Phil. Propädeutik" I (W. W. [1] XVIII, S. 38/39), aber weiter ausgearbeitet hat Hegel es hier auch nicht.

Digitized by Google

Ist im Prinzip der Besitz nur Mitte und Mittel zwischen der Person und ihrem Eigentum und »soll« er an sich nicht gelten, so tritt in der Rechtsordnung der Besitz als »eigentlich« ungehörige »Tatsache« doch notwendigerweise als selbständiges Institut mit auf. Und wie im Verbrecher doch seine Persönlichkeit anerkannt wird (indem er nämlich der Strafe unterliegt), so wird der selbständige ja sogar ganz unrechtmäßige Besitz (vorläufig) doch als »Recht« anerkannt, um (schließlich) als »Unrecht« aufgehoben zu werden.

Besitz ist eine ungehörige »Tatsache« und kein »Recht«; aber er wird vorläufig geschützt, selbst dem Eigentümer gegenüber und gilt infolgedessen als »Recht«, ja er kann (wenn der Besitzer bona fide ist) durch Zeitablauf (Verjährung) sogar Eigentum werden; der noch nicht verjährte Besitz muß jedoch dem Eigentümer, der diesen beansprucht, zurückgegeben werden. Diese und andere Widersprüche schaffen die berüchtigten Schwierigkeiten in der Besitzlehre, welche nicht dadurch verschwinden, daß man einseitig eine »Auffassung« wählt, z. B. diejenige, daß Besitz entweder eine Tatsache oder ein Recht ist, sondern indem man den inneren notwendigen Widerspruch, der das Wesen des Besitzes ist, g e l t e n läßt und denselben sich dialektisch entwickeln läßt, in welcher Entwicklung der Besitz s i c h zu seiner eigenen Wahrheit, dem Eigentum, aufheben wird. Da Eigentum aufgehobener Besitz ist, ist mit dem Besitz schon Eigentum v o r a u s g e s e t z t, so daß diese Selbstaufhebung des Besitzes zu seiner Wahrheit zugleich Rückkehr des Besitzes zu seinem »Beginn« bildet. Diese Selbstaufhebung vollzieht sich in jedem einzelnen Fall des Besitzes im realen Rechtsleben auch, und dies haben wir also g e l t e n zu lassen und zu b e g r e i f e n.

3.

Wenn in der »Phänomenologie«, d. h. in der Lehre vom Selbstbewußtwerden oder von der Selbstverwirklichung des Geistes, das wahre Selbstbewußtsein oder die selbstbewußte Wahrheit erreicht ist, dann hat man begriffen, was Hegel am Schluß seiner Paragraphen über »die Phänomenologie des Geistes« in seiner »Encyklopädie« (§ 438) sagt: »Die an und für sich seiende Wahrheit, welche die Vernunft ist, ist die einfache Identität der Subjektivität des Begriffes und seiner Objektivität und Allgemeinheit«. In der »Phänomenologie« selbst (W. W.[2] II, S. 170) schreibt er: »Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle R e a l i t ä t zu sein« und auf S. 175: »Das Bewußtsein aber als Wesen ist dieser ganze Verlauf selbst, aus sich als einfacher Kategorie

Digitized by Google

in die Einzelnheit und den Gegenstand überzugehen und an diesem Verlauf anzuschauen, ihn als einen unterschiedenen aufzuheben, sich zuzueignen und sich als diese Gewißheit, alle Realität, sowohl es selbst als sein Gegenstand zu seyn, auszusprechen.« Auf S. 176: »Die Gewißheit, alle Realität zu seyn, ist sie in diesem Begriffe sich bewußt als Gewißheit, als Ich noch nicht die Realität in Wahrheit zu seyn, und ist getrieben, ihre Gewißheit zur Wahrheit zu erheben, und das leere Mein zu erfüllen«.

Mit andern Worten: an die Phänomenologie schließt sich die Rechtslehre an und zwar als Erfüllung der Wahrheit, daß die Welt das »Meine« des Geistes ist. Die »Phänomenologie« ist nicht nur die Entwickelung des subjektiven (einzelnen) Geistes, sondern erweist sich als diese Entwicklung gleichzeitig als die Verwirklichung seiner Objektivität oder Allgemeinheit. Darum liegt die Rechtslehre als die Lehre von dem objektiven Geist in der »Phänomenologie« selbst und es schließt sich die Rechtslehre in Hegels »Encyklopädie« denn auch an die Phänomenologie (und die »Psychologie«) an, und zwar als erstes Moment des »objektiven Geistes«. Die im Selbstbewußtsein erreichte Einheit der Subjektivität mit ihrer Objektivität macht diese Wahrheit wahr an der Objektivität oder als die Objektivität, und zwar zunächst als ... Recht.

4.

Die Vernunft ist in ihrer Wirklichkeit »Vieleinigkeit« von Personen, denn in ihrer Objektivität oder Allgemeinheit ist sie kein Abstraktum, sondern das Allgemeine als die Einheit eigener vereinzelter Besonderheiten, welche die vielen besonderen Einzelnen oder »Personen« sind. »Eine Person ist eine vernünftig wollende und in ihrem Wollen vernünftige Vereinzelung, welche nicht einseitig bestimmt oder bestimmt wird, sondern die Freiheit der Selbstbestimmung offenbart«[1]).

Als Person an sich, als das bloß Subjektive, d. h. als leere Möglichkeit von Recht, ist die Person unwahr, darum keine Person. Um wahr zu sein, um Idee zu sein, muß sich die Person objektivieren, d. h. aus sich herausgehen zur Objektivität. Die Idee als Einheit der Subjektivität und Objektivität ist als Person Einheit von (denkendem) Wollen und Sein. Die Äußerlichkeit, zu der sich die Person als das »Innere« (als Wille) veräußerlichen muß, um als Person zu sein, ist die »Welt der Dinge«, welche die Person, um als Person zu gelten, zu der

1) Bolland: »Boeken der Spreuken« (I. 639).

Digitized by Google

ihrigen machen muß; die Person macht sich in ihrer Sache geltend. Der sich äußernde Wille macht sich äußerlich, macht das Äußerliche seiner selbst, hebt die Sache als sein Anderes, zu seiner Sache, zum Eigenen auf, hebt und bewahrt sein Anderes als sein Anderes auf, durchdringt die Sache mit sich selbst. Der Wille, der sich in die Welt legt, legt die Welt in sich, eignet sich die Welt an.

Die Person als Möglichkeit von Recht ist als reine oder abstrakte Möglichkeit des Rechtes zugleich Möglichkeit des Unrechts, welche Möglichkeit (des Rechtes wie des Unrechts) sich verwirklicht, sich geltend macht durch Willensäußerung in bezug auf eine Sache: die Besitzergreifung. Damit ist die subjektive Selbstbestimmung, die sich selbst an der Sache bestimmende Subjektivität, in aller Anfänglichkeit ihrer ersten Selbstverwirklichung schon objektiviert und zu ihrer ersten Wahrheit gelangt. Indem er eine Sache zu der Seinen macht, gibt der freie Wille (die sich selbst bestimmende Person) sich Dasein. Die Person versenkt sich vorläufig in die Sache, geht in ihr auf, wie die Sache in der Person aufgeht, womit dieses erste Verhältnis von Person und Sache als Objektivierung des subjektiven Willens, mit dem Akzent des Subjektiven behaftet bleibt in dem Sinne, daß der Wille zum Besitzen der Sache das Verhältnis zu den anderen Personen vollkommen negiert. Die Person will im Anfang die Sache und weiter nichts, wodurch die Möglichkeit, daß der Besitz nicht Recht, sondern Unrecht ist, Wirklichkeit wird. Denn Dasein ist Sein für Andere. Und im reinen Besitz, dem Besitz an sich, negiert die Person in ihrem Dasein gerade diese Beziehung zu den Andern, wodurch die Person eben nicht als Person da ist, in Wahrheit also nur als nicht richtiges Dasein, als Unrecht gilt. Dem Recht nach gilt das Dasein der Person also eigentlich noch nicht. (Bedenken wir: der Dieb verbirgt sich oder die Sache denn auch; hierin liegt auch die »Scham« über das begangene Unrecht.) Aber die Beziehung zu den anderen Personen nicht wollend ist diese Negation der Anderen gerade gewollt, und damit als diese gewollte Negation der Anderen zugleich Anerkennung und Beziehung zu den Anderen. Das ausschließen Wollen der Anderen ist zugleich das Einschließen derselben, die Beziehung zu ihnen. Soll der Besitz, ganz subjektiv gewollt, als Beziehung: Person — Sache, gelten, d. h. anerkannt werden, dann gilt dieses Gelten nur in der Beziehung zu den Anderen und es ergibt sich die Beziehung Person — Sache schon zugleich als das Verhältnis: Person — Andere — Sache, also schon als ein Rechtsverhältnis.

Digitized by Google

5.

Die negative Beziehung zu den anderen Personen, welche im Besitz liegt, ist als Verhältnis zu den Anderen eine von diesen Anderen anerkannte oder nicht anerkannte Negation. Wird diese Negation von den Anderen anerkannt, lassen also die Anderen gelten, was sich geltend m a c h t , dann wird der Besitzer in seinem Besitz belassen und er wird gelegentlich, nämlich als beständig sich verwirklichender Besitz (d. h. durch Verjährung), zum Eigentum, das ja selbst wesentlich sich beständig verwirklichender Besitz ist; anerkennen die Anderen ihre Negation nicht, dann ist Besitz da, der zwar gilt, aber als ein ungültiger, also als ein aufzuhebender. Daß der unrechtmäßige Besitz, der n o c h n i c h t als Recht bezeichnet werden kann, jedoch von der Rechtsordnung vorläufig geschützt wird und dadurch zugleich s c h o n Recht ist, kommt daher, daß jeder Besitz als Willensverwirklichung einer Person gilt. Durch die Besitzergreifung legt die Person ihren Willen in die Sache, wodurch die Sache q u a l i f i z i e r t wird als Sache einer Person ohne Rücksicht darauf, ob der Besitz rechtmäßig ist oder nicht. Jeder hat, als Person, ein Recht auf Anerkennung seiner Persönlichkeit, was negativ dasselbe bedeutet wie die Verpflichtung der anderen Personen (sei es auch eine vorläufige) zur Anerkennung des Besitzes als des Ausdrucks der Persönlichkeit, die sich hierin geltend macht. Die Persönlichkeit, als die wollende allgemeine Vernunft, gilt als die gegenseitige, wechselseitige Anerkennung der einzelnen, einander zugleich gegenseitig negierenden Personen.

Die Sache aber, als eine vom Besitzer qualifizierte Sache, ist ein Z e i c h e n der sie besitzenden Person; als verwirklichte Willensäußerung b e d e u t e t die Sache die Person. Der Besitzer hat der Sache s e i n e und damit ihr erst i h r e B e d e u t u n g gegeben, indem er s i e zu der S e i n i g e n machte. Die Sache ist für ihn und durch ihn von Bedeutung, sonst hätte er seinen Willen nicht hineingelegt und so b e z e i c h n e t sie ihn, und umgekehrt. Der W i l l e , der das Wesentliche, das Übergreifende in dem Verhältnis Person — Sache (Besitz) ist, e r s c h e i n t in der Sache. Die Sache ist E r s c h e i n u n g meines Z w e c k e s; ich gebe der Sache m e i n e n Z w e c k (und dieser zeigt sich als i h r Zweck), indem ich sie zur meinigen mache. Der Besitz als diese Einheit des Willens und der Sache, ist, als erste Selbstverwirklichung der Person, und damit des Rechts, welches in seiner Anfänglichkeit und als Beginn und Grenzfall des Rechtes zugleich voller Möglichkeiten des Unrechts ist, als Äußerung (und diese verstanden als Einheit des sich Äußernden

Digitized by Google

und des Geäußerten) vernünftiger Freiheit, jedoch der Keim, aus welchem die freie Vernünftigkeit der Person als berechtigter sich zu der vollständigen Persönlichkeit entwickeln soll, die über das »Rechthaben« in den höheren Formen des Geistes hinausgehen wird. Der Grund ist die Person aber in vorläufig unbestimmter oder nicht besonderter Allgemeinheit; der Grund bleibt, um als das Begründete sich schließlich als die wahre vollständige Person zu offenbaren [1]).

6.

Nach dem Begriff (und der Geschichte) liegt der Beginn des Rechtes darin, daß die Person sich eine Sache aneignet; dadurch daß die Person eine Sache als res nullius in Besitz nimmt, ist sie im Prinzip (und anfänglich) Eigentümerin der Sache. Das Prinzip (und der Beginn) des Rechts ist Eigentum; der Beginn des Eigentums ist Besitz; der Beginn des Besitzes ist die Besitzergreifung.

Auf Vorgang der römischen Quellen sagt man, daß der Besitz »animo et corpore« erworben werde, allerdings nicht durch den animus allein, auch nicht durch das corpus allein. Man sagt: animus und corpus müssen »zusammentreffen«, soll Besitz entstehen. Was haben wir unter animus und corpus zu verstehen und wie ist dieses »Zusammentreffen«, d. h. ihre Beziehung zu begreifen?

Animus bedeutet hier: Wille. Worauf gerichteter Wille? Man spricht gewöhnlich von animus domini, d. h. Eigentümerwille [2]). Was bedeutet dies? Es bedeutet nicht, daß der Besitzergreifer die Überzeugung haben muß, Eigentümer zu sein, sondern dies, daß der Besitzer die Sache behandeln oder beherrschen will, wie ein Eigentümer dies tut. Der Besitzer will also den Inhalt des Eigentumsrechts für sich ausüben. Ist er außerdem der Meinung, daß er Eigentümer sei (als sog. bona fide possessor), dann ist sein animus domini zugleich opinio domini und er kann (unter Voraussetzung von allerlei sonstigen Erfordernissen, die hier nichts zur Sache tun) durch Verjährung Eigentümer werden. Der mala fide possessor kann nicht durch Verjährung Eigentümer werden,

---

1) Ich entwickle dies nicht weiter. Man denke an Hegel W. W. ² XI, S. 108: »Dem philosophischen Erkennen ist der Fortgang ein Strom mit entgegengesetzter Richtung fortleitend zum Anderen, aber so zugleich rückwirkend, daß dasjenige, was als das Letzte als im Vorhergehenden begründet erscheint, vielmehr als das Erste, als der Grund erscheint.«

2) Die Kontroversen über die Frage, ob die Römer mit dem »animus« den animus domini gemeint haben oder nicht, sowie über andere mögliche Ansichten über den animus muß ich hier auf sich beruhen lassen.

Digitized by Google

wird aber dennoch gegen Störung in seinem Besitz vorläufig geschützt [1]). In dem animus domini des mala fide possessor liegt der Widerspruch, daß er als Eigentümer über die Sache herrschen will, während er weiß, daß er es nicht ist. Er will als Eigentümer erscheinen und scheint es auch zu sein, aber wesentlich ist er es nicht. In dieser Gebrochenheit seines Willens und seines Wissens liegt der Mangel seines Willens, wodurch sein Wille kein wahrhaftig freier, vernünftiger Wille ist und wodurch sein Besitz deshalb Unrecht ist. Seine Subjektivität ist für ihn selbst unwahr und kann darum allein schon objektiv nicht gelten.

Der animus domini zeigt die folgenden Nuancen des Inhalts:

a) Für Besitzerwerb ist erforderlich animus dominandi (der Wille zum Herrschen).

b) Um Besitz zu haben oder zu behalten, ist animus dominantis erforderlich (Wille des Herrschers).

c) Um durch fortgesetzten Besitz Eigentümer zu werden (durch Verjährung) ist opinio domini erforderlich (Überzeugung, schon Eigentümer zu sein).

Man sagt: bei dem Besitzerwerb darf der animus nicht momentan, sondern er muß dauernd vorhanden sein. Dies liegt in der Vernunft, denn die Sache zur eigenen machen zu wollen (a), will sagen, die Sache von diesem Moment ab zugleich als die Seinige zu behandeln oder zu beherrschen (b); der animus dominandi (a) ist, sobald er sich äußert und verwirklicht, zugleich animus dominantis (b). Verwirklichung des Willens zu herrschen wird (und das, was wird, ist zugleich schon) zugleich Wille des Herrschenden.

Der animus ist zugleich als Negation der anderen Personen auf die Anderen bezogen (siehe sub 4). Dies äußert sich folgendermaßen: Wenn ich einmal besitze, schlummert im allgemeinen mein animus dominantis (da ich mich nicht immer mit der Sache beschäftige, sie sogar herumliegen lasse, usw.); aber sobald Andere sich mit meiner Sache beschäftigen, erwacht mein animus dominantis als animus dominandi; eigentlich erweist sich jener nur aktiv, indem er sich als animus dominandi aufs neue geltend macht. Als Besitzer will ich, daß ich allein herrschen kann. Wird dies von den Anderen negiert (indem sie meine Sache besitzen wollen oder besitzen), dann negiere ich ihre Negation dadurch, daß ich meinen animus dominantis positiv als animus dominandi äußere,

1) Allerlei Besonderheiten dieses Besitzschutzes, wie z. B. Unterschied zwischen bewegliche und unbewegliche Sachen, oder Unterschied zwischen possessio civilis und detentio, oder Unterschied zwischen Sach- und Rechtsbesitz bleiben ebenfalls unerörtert.

Digitized by Google

und dies durch meine Berufung auf meinen animus dominantis, worin sich mein animus dominandi, den ich bei der ersten Besitzergreifung zum Ausdruck brachte, fortsetzt.

7.

Besitzstörung äußert sich in Tätlichkeiten hinsichtlich der Sache, das will sagen: es findet ein Angriff auf das corpus statt. Das corpus ist die Veräußerlichung des animus; es ist das Positiv-gewordensein des im Wesen negativen, nämlich negierenden animus. Das corpus ist die tatsächliche Macht, das materielle Innehaben oder Genießen der Sache, was der Besitzer tun muß, um wirklich Besitzer zu sein. Das corpus ist die Realisierung, Verwirklichung des animus; wirkend und wesentlich ist der Wille, indem er sich verwirklicht, sich äußert, und erscheint als corpus: der geäußerte animus ist das corpus, oder als corpus hat der animus »Dasein« (vgl. Hegel »Grundlinien« § 51). Bei dem Besitzerwerb ist das corpus die Handlung des Sich-Bemächtigens, z. B. das Ausstrecken der Hand, um die Sache zu greifen. Das corpus ist vollendet, d. h. der Besitz ist erworben, wenn man die Sache fest ergriffen hat. Man kann also bei dem corpus nach Analogie des animus auch unterscheiden: das corpus dominandi, das von selbst und zugleich übergeht, oder besser: übergegangen ist, zum corpus dominantis. Die Ergreifung der Gewalt, die nicht in Ausübung der Gewalt übergeht, ist in Wahrheit kein »Ergreifen«.

Im corpus ist die Subjektivität und Innenseite des animus objektiv und äußerlich geworden; im wirklichen Besitz der Sache ist das subjektive Wollen und das objektive Innehaben oder Behalten der Sache eins; der »Besitz« ist diese Einheit der beiden Momente.

Jedes der beiden Momente ist ohne das andere Moment unwahr; aber zugleich ist jedes dieser beiden Momente selbst der ganze Besitz. Das corpus ist der ganze Besitz, denn es ist der verwirklichte animus; also ist mit dem corpus der animus gesetzt, denn sonst wäre es kein corpus. Umgekehrt ist auch der animus der ganze Besitz, denn der animus ist der wirksame Wille, der sich Erfolg verschafft und solchen zugleich hat als corpus. Die Momente animus und corpus sind zu unterscheiden als das Wirkende und das Erwirkte, von denen das Eine zugleich das Andere ist. Nennen wir den Besitz »Macht«, dann ist er die Einheit von Macht-haben-Wollen (animus) und Macht-ausüben (corpus).

Digitized by Google

Bei der Besitzerlangung ist man im Begriff, zu erwerben, was man noch nicht hat; der animus und das corpus »treffen«, wie man sagt, noch nicht »zusammen« und bei erlangtem Besitz bestehe eine »Beziehung« zwischen animus und corpus. Genauer ausgedrückt ist dies gemeint: bei dem Besitzerwerb ist der animus im Begriff, sich die Gestalt des corpus zu geben, sich als corpus zu setzen; bei dem Besitzen ist die Beziehung der Momente des animus und corpus diese, daß sie ungeschieden unterschieden sind, und es ist ihre »Beziehung« nichts Anderes als was mit dem Wort »Besitz« gemeint ist.

Der animus meint das corpus und so ist das corpus Ausdruck des animus. Der animus bestimmt, wer die Sache besitzt; aber dies zeigt sich am corpus. Darum zeigen sich gerade am corpus die Streitigkeiten über Besitz. Der Konflikt der verschiedenen Besitzwillen äußert sich im corpus. Man bemüht sich denn auch erst bei Besitzkonflikten um das corpus. Solange sich ein Anderer das corpus nicht anmaßt (das bedeutet also: keinen animus bekundet, mag er diesen auch innerlich haben) braucht der Besitzer seinen Besitz realiter nicht auszuüben; sein (schlummernder) animus dominantis genügt, während, was das corpus betrifft, die Möglichkeit hinreicht, sich das corpus verschaffen zu können. Sobald ein Anderer sich das corpus anmaßt, bekommt der Besitzer wieder »animum« zu seinem Besitz und hat er seinen animus dominantis als animus dominandi, und zwar als dominantis animus dominandi (siehe den Schluß von 6), zu äußern, wenn er seinen Besitz nicht verlieren will.

8.

Wir sagten oben (sub 7), daß der animus bestimmt, wer besitzt, aber daß sich dies am corpus zeige. Ob nun wirklich Besitz vorliegt, hängt allerdings davon ab, ob das corpus verwirklichter animus ist, und so sind wir doch wieder auf den animus zurückverwiesen, was in der Vernunft liegt, da der Besitz in Wahrheit die Beziehung der Einheit von Einheit-und-Unterschied des animus und corpus ist. Die Frage wird jetzt: woraus ergibt sich dann der animus? Denn dieser ist als subjektive Absicht ganz innerlich und kann rechtlich als solche nicht gelten. Der animus muß, mit anderen Worten, aus äußerlichen Tatsachen hervorgehen; eine solche Tatsache nennt man die causa (Ursache) des Besitzes, aus welcher als äußerer Tatsache also das corpus schon hervorgeht. Die causa ist die Ursache oder der Anlaß (die Rechtsverletzung oder das Rechtsgeschäft), welcher das Vorhandensein des

Digitized by Google

animus (und dessen Charakter) [1]) bestimmt, z. B. Diebstahl, oder z. B. Lieferung nach einem Kaufvertrag usw. (siehe sub 1). Das Subjektive (der animus) gilt juridisch also nur insoferne es äußerlich an irgendeiner juristischen Tatsache zu erfahren ist. Daher kommt es, daß man aus eigenem Willen ohne weiteres die Art seines animus possessionis nicht verändern kann, weil man nicht einseitig die causa ungeschehen machen und durch eine andere ersetzen kann. (Ich muß es bei diesen einzelnen Andeutungen hinsichtlich der causa bewenden lassen, da ich sonst zu ausführlich und zu technisch werden müßte [2]).

9.

Die Besitznahme ist das Mittel, durch welches der Wille sich realisiert; der Zweck des Willens ist das Eigentum, denn als vernünftige, wahrhaft freie Person will man seine Willensäußerung anerkannt sehen, will der individuelle Wille identisch sein mit dem allgemeinen Willen (der Rechtsordnung). Es handelt sich nicht nur um die »Sache«, sondern darum, als »gehöriger« Wille (d. h. als freie Person) anerkannt zu werden; erst dann ist man wesentlich sich selbst und das Meine mir eigen, mein Eigentum. Die Personen anerkennen einander in ihrem Eigentum, in welcher gegenseitigen Anerkennung der einzelnen Personen und durch dieselben, aber zugleich als diese, die allgemeine Person, die das Wesen des Rechts ist, gilt. Die einzelnen Willen sind dann die Verwirklichungen des allgemeinen Willens und sie verwirklichen den allgemeinen Willen. Die einzelnen Willen werden also nicht nur vom allgemeinen Willen verwirklicht, sie sind nicht nur passiv, sondern sie verwirklichen aktiv auch den allgemeinen Willen, der nur als die besonderen Willen ist (Einheit von Passivität und Aktivität, Einheit von Besonderheit und Allgemeinheit, Einheit von Subjektivität und Objektivität). Als solcher ist die Rechtsordnung der Prozeß der sich besondernden Allgemeinheit, sowie der sich verallgemeinernden Besonderheiten. Anders ausgedrückt: in diesem Prozeß objektivieren sich die subjektiven Willen in der Gegenseitigkeit ihrer Anerkennung und heben ihre individuelle Beschränktheit zu der Vollständigkeit der objektiven Gültigkeit auf. Dann ist eines Jeden Subjektivität als wahre Sub-

1) Da wir die Detentio außer Betracht lassen, muß hier der Charakter des animus also animus domini sein.

2) Auch die scientia in ihrer Beziehung zum animus und zur causa bleibe hier unerörtert.

Digitized by Google

jektivität die Objektivität, dann ist das Besondere das Allgemeine, ist die einzelne Person die Person. Das einzelne, besondere Rechtsverhältnis, das der Besitz schon und doch noch nicht vollständig war, wird im Eigentum zum vollständigen Rechtsverhältnis, dessen allgemeine Gültigkeit das Wesen des Rechts ist.

Was aufgehoben ist, bleibt als Aufgehobenes gelten. Wenn der Besitz als unentwickeltes, potentielles Recht sich nun zu seinen eigenen, höheren Formen als Eigentum (und was darauf noch zu folgen hat, was wir aber hier außer Betracht lassen) entwickelt, dann sind diese Formen als aufgehobener Besitz dennoch Formen des Besitzes, der seine Funktionen deshalb jedesmal geltend machen wird.

Zunächst ist Eigentum selbst als entwickelter Besitz kein Besitz mehr und dennoch Besitz. Eigentum ohne Besitz ist eine leere Form, bildet kein wahres Eigentum; das Wesen oder der Zweck des Eigentums liegt darin, die Sache zu besitzen. Ist Besitz potentielles Eigentum oder Eigentum an sich, so ist umgekehrt Eigentum selbst potentieller Besitz in dem Sinne, daß das Eigentum die wahre Möglichkeit ist, den Besitz definitiv zu handhaben, da es der rechtlich anerkannte Anspruch auf den Besitz der Sache ist. Darum hat man wohl gesagt, daß Eigentum eigentlich nichts anderes sei als das Recht auf die rei vindicatio d. h. eine actio, um Herausgabe des Besitzes (= die Sache als das corpus) zu fordern.

Oben sagten wir, daß Besitz das Mittel und Eigentum der Zweck sei, die Person zu verwirklichen, jetzt zeigt sich, daß dieses Verhältnis auch umgekehrt gilt, denn Eigentum ist das Mittel, den Zweck (Besitz als corpus) zu verwirklichen. Mittel und Zweck verkehren sich und sind eins in der Person, deren Zweck ihre eigne Selbstverwirklichung ist, und die sich selbst Mittel ist, indem sie aus sich herausgeht, sich an der Sache objektiviert, welche selbst wieder das Mittel und der Zweck ist, die Person zu verwirklichen.

Der philosophisch (dialektisch) nicht geschulte Jurist, der sich als solcher mit dem Widerspruch keinen Rat weiß und diesen nicht gelten lassen kann und deshalb auch nicht gelten lassen will, könnte versuchen, dem Widerspruch zu entgehen, indem er verstandesmäßig unterscheidet und z. B. sagt: psychisch oder ökonomisch ist der Besitz (als der Genuß der Sache) der einzige Zweck, zu dem das Eigentum das Mittel zur Verwirklichung darstellt; juridisch aber bildet der Besitz das Mittel dazu, das Eigentum als Zweck zu verwirklichen (durch occupatio, Verjährung, Lieferung usw.). Aber indem man ohne weiteres unterscheidet, trennt man,

Digitized by Google

was im Wesen doch eins ist, ohne vernünftigerweise diese Einheit aufrechtzuerhalten. Ahnt man davon etwas, dann macht man aus den Unterscheidungen »Hinsichten«, welche dann die psychische (potentielle), die ökonomische (reale) und die juridische (ideelle) Hinsicht heißen könnten. Aber das Potentielle, Reale und Ideelle haben jedes an sich, oder von den Anderen abgesondert, als Hinsichten keine Wahrheit; sie gelten nur in gegenseitig sich aufhebender Beziehung zueinander und sind in Wahrheit, als Momente [1]) der Sache, jedes für sich unter notwendiger Voraussetzung des Anderen, die Sache selbst, als welche sie sich miteinander durchdringend spiegeln, um wesentlich das Recht der Persönlichkeit in den persönlichen Rechten zu verwirklichen. Von diesem Recht ist der Besitz die wesentliche Vorläufigkeit, Vorläufigkeit des Wesens, das als Eigentum die definitive Verwirklichung der Person ist.

Das Wesen des Eigentums ist erlaubte, weil gehörige Negation der Negation der anderen Personen von meinem Besitz der Sache; Eigentümer sein, will sagen, daß die Sache nicht mir-nicht-gehörig ist; durch diese doppelte Negation oder Negation im Quadrat ist das Eigentum affirmativ. Eigentum macht sich deshalb gerade dem Besitzer gegenüber geltend, welcher sagt: die Sache gehört nicht Ihnen, sondern mir.

So ist auch der Besitz negativ und macht er sich dem Eigentümer gegenüber geltend, dessen Recht negiert wird, aber dies nicht in doppelter, sondern nur in einfacher Negation dem Eigentümer gegenüber, eine Negation, welche die negative Seite des positiven Besitzwillens ist, der lediglich sagt: die Sache gehört mir. Damit negiert er die Frage, ob die Sache wirklich ihm, oder möglicherweise einem Anderen gehört. Diese einfache Negation, welche der Besitz ist, ist eine Einseitigkeit, weil nicht bezogen auf die Anderen, und als Einseitigkeit unhaltbar; sie vermag sich nur solange zu behaupten, als die Anderen ihr Negiertwerden dulden. Eigentum gilt aber gerade trotz und angesichts der Negation durch die Anderen.

10.

Als tatsächliche Ausübung der Verfügungsgewalt ist der Besitz eine Erscheinung, die nur insoferne zu gelten hat, als sie das Erscheinen des wahren Wesens d. h. des Eigentums ist. Die Sache hat einen Eigentümer; der Besitzer scheint dieser Eigentümer zu sein. Eigentum erscheint als Besitz; Besitz muß scheinen Eigentum zu sein,

1) Daß »Hinsichten« oder »Betrachtungsweisen« in Wahrheit »Momente« sind, und wie man diese Momente in der Einheit der Idee aufzufassen hat, kann hier nicht wahrgemacht werden.

Digitized by Google

aber »wahrer« Besitz muß sich wesentlich als Eigentum erweisen. Der Rechtsverkehr muß, an erster Stelle, sich auf das, was (er) scheint verlassen dürfen (d. h. auf den Besitz als Ausübung des Rechts), denn die Frage, ob die Ausübung berechtigterweise (mit Recht) erfolgt, ob also Eigentum vorliegt, kann erst in einem Syllogismus entschieden werden, dessen Prämissen nicht unmittelbar gegeben sind.

Die Erscheinung (Besitz) ist Ausdruck des Vermögens, der Kraft, des Willens der freien Person, die das Wesen des Rechts ist. Die Kraft äußert nichts als sich selbst, das ist in casu das Recht. Fällt die Äußerung, die Erscheinung (der Besitz) fort, dann erscheint auch das Wesen nicht mehr. Besitz ist als wesentliche Erscheinung die Erscheinung des Wesens, welches das Recht als Eigentum ist. Besitz ohne Eigentum »hinter sich« ist nur Schein; aber Eigentum ohne Besitz »bei sich« (besser: »vor sich«) führt auch nur eine Scheinexistenz. Wesen und Erscheinung gehen in einander auf und sind eins in gegenseitiger Spiegelung oder Reflexion, ebenso wie Kraft (Recht) und deren Äußerung (Besitz).

Das Wesen verwirklicht sich in eigener Erscheinung; so das Eigentum im Besitz.

Um als Besitzer anerkannt zu werden, muß der Besitzer also das Wesen seines Besitzes d. h. Eigentum geltend machen, wenigstens in der Hinsicht, daß er animus domini (siehe sub 6) bekunden muß; der Schein muß wesentlich zu sein scheinen. Deshalb liegt im Besitz der Widerspruch, daß er nur gelten kann, d. h. nur sein kann was er ist (nämlich Besitz und nicht-Eigentum), indem er scheint was er nicht ist (nämlich Eigentum). Weil das Wesen fehlt, liegt nur Schein vor, nur Besitz, dessen Wahrheit ist, daß er aufgehoben werden muß. Der Besitz kommt zu seinem »Recht« als aufgehobener Besitz d. h. als Eigentum, das scheint zu sein, was es auch wesentlich ist, und so sind wir denn wieder bei Hegel angelangt, der den Besitz nur in seiner Aufgehobenheit oder Wahrheit besprochen hat und zwar als »Besitz, welcher Eigentum ist«[1]).

1) Phil. des Rechts § 40.

Digitized by Google

DER BEGRIFF DES POSITIVEN RECHTS.

VON

B. M. TELDERS (HAAG).

I.

Der Anfang einer Entwickelung des Begriffs des positiven Rechts hat, wie der Anfang jeder philosophischen Begriffsentwickelung, seine eigentümlichen Schwierigkeiten. Als Anfang ist er immer schlecht, insofern nämlich der Anfang einer philosophischen, d. h. denkenden, Rechtfertigung selbst notwendig nicht-durchdacht, d. h. nicht-gerechtfertigt sein muß, und das nicht-Durchdachte oder nicht-Gerechtfertigte in der Philosophie das Schlechte zu heißen hat. Andererseits aber soll der Anfang gut sein, denn der gute Anfang ist in der Philosophie nicht nur die halbe, sondern schon die ganze Arbeit, und nur wenn der Anfang gut ist, kann die denkende Rechtfertigung sein was sie sein soll, nämlich wirkliche Rechtfertigung, d. h. der wahre Beweis der Sache selbst. Der Anfang in der Philosophie muß also notwendig schlecht, und soll nichtdestoweniger gut sein. Ihre Lösung findet diese »Antinomie« nur, wenn das, was im Anfang das Schlechte scheint, sich am Ende als das Gute zeigt, d. h. wenn die Sache, die im Anfang nur vorausgesetzt wird, am Ende als das denkend gerechtfertigte Resultat der philosophischen Entwickelung, d. h. als ihre Wahrheit erscheint. Dann hat ja die Sache selbst sich im Denken wahr gemacht, und hat sie sich also als wahre Voraussetzung, d. h. als Voraussetzung, die nicht nur Voraussetzung, sondern zugleich gerechtfertigtes Resultat ist, bewiesen.

Anfangen tun wir also notwendig mit Voraussetzungen. Gerechtfertigt werden diese Voraussetzungen nur dadurch, daß sie sich selbst im Denken als wahre Voraussetzungen erweisen, d. h. daß sie sich selbst als ihre eigene Wahrheit oder als ihr eigenes Resultat beweisen. Voll-

Digitized by Google

ständig wird dieser Beweis nur gegeben in der ganzen Philosophie, d. h. im ganzen Prozeß dieser denkenden Rechtfertigung selbst, oder in der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« im hegelschen Sinne. In einem Teile dieses Ganzen, z. B. in der Rechtsphilosophie, oder, noch beschränkter, in der Philosophie des positiven Rechts, kann die Rechtfertigung also nur geschehen unter Voraussetzung der anderen Teile dieses enzyklopädischen Ganzen. Das heißt aber: ein Teil der Philosophie beweist nur sich selbst, oder macht sich selbst nur wahr, unter Voraussetzung der anderen Teile, die in diesem Teil nicht wahrgemacht werden können. Die Rechtfertigung eines bestimmten Teils der Philosophie gilt also immer nur relativ, d. h. gilt als Rechtfertigung nur in Beziehung zu den anderen Teilen, die in jenem vorausgesetzt sind und bleiben.

Im Anfang der Entwickelung eines bestimmten Teils der Philosophie ist also das Vorausgesetzte auf zweierlei Weise begriffen: als Voraussetzung, die in diesem Teil selbst gerechtfertigt oder begreiflich gemacht wird (und in diesem Sinne also nicht im Anfang begriffen, sondern erst am Ende zu begreifen ist), und als Voraussetzung, die wirklich in doppeltem Sinne im Anfang begriffen (d. h. enthalten und vom begreifenden Denken ergriffen) ist oder sein soll. Vorausgesetzt in letzterer Art ist hier z. B. die Logik, und näher das Verhältnis vom Einzelnen und Allgemeinen. Vorausgesetzt in ersterer Art ist der bestimmte Begriff des positiven Rechts selbst, d. h. die Bestimmtheit dieses Begriffs, die sich im Folgenden als die anfängliche Bestimmtheit dieses Begriffs zu beweisen oder wahr zu machen hat. Welcher nun dieser Begriff des positiven Rechts ist, oder welche nun die anfängliche Bestimmtheit dieses Begriffs ist, werden wir hier kurz angeben.

Im Begriff des positiven Rechts vorausgesetzt ist der Begriff des Menschen, der als Einzelner sich verhält zu sich selbst als Allgemeinem, oder der Begriff des Menschen als dieses Verhältnis von sich zu sich selbst, d. h. der Begriff des Menschen als Person. Aus der Logik wissen wir aber — und dieses Wissen, dieser Begriff, ist hier also vorauszusetzen — daß das Einzelne und das Allgemeine nicht ohne weiteres einander gegenüber zu denken sind, sondern daß das Einzelne das Allgemeine ist ... auf die Weise der Einzelheit, und daß das Allgemeine das Einzelne ist ... auf die Weise der Allgemeinheit, d. h. daß Einzelheit und Allgemeinheit eins sind auf unterschiedene Wei-

Digitized by Google

sen, daß sie identisch sind auf gegensätzliche, also nicht-identische Weise. Das Einzelne und das Allgemeine sind Eins als der Prozeß der Vereinzelung des Allgemeinen, oder (mit anderem Akzent) der Verallgemeinung des Einzelnen.

Im Begriff des positiven Rechts vorausgesetzt ist also der Begriff des Menschen, als das Verhältnis von sich (als Einzelner) zu sich selbst (als Allgemeinem), was für uns dann aber schon bedeutet: der Begriff der Vermittlung dieser beiden Extremen in und als Prozeß ihrer werdenden Einheit. Diesen Prozeß nennen wir nun die wahre Sittlichkeit, oder die sittliche Idee. Die sittliche Idee ist also der Prozeß des sich verallgemeinenden (versittlichenden) Einzelmenschen, oder (mit anderem Akzent) der sich vereinzelnden (vermenschlichenden) allgemeinen Sittlichkeit. Die sittliche Idee, d. h. die Idee als Sittlichkeit, ist also nur in Wahrheit oder wirklich als dieser Prozeß.

Wenn die sittliche Idee aber ihrer Wahrheit nach als dieser Prozeß zu denken ist, so gilt sie im Anfang ihrer Entwickelung noch nicht als dieser Prozeß: was sie in Wahrheit ist, soll sich doch erst als ihre Wahrheit zeigen, und zwar dadurch, daß die sittliche Idee sich selbst zu dieser ihrer Wahrheit entwickelt. Im Anfang dieser Entwickelung gelten Allgemeinheit und Einzelheit also noch nicht als auf gegensätzliche Weise identisch, noch nicht als der Prozeß der Vermittlung der beiden Extreme, sondern sie gelten anfänglich nur als Gegensätzliche, die sich am Ende ihrer Entwickelung als im Prozeß ihrer werdenden Einheit identisch zeigen sollen. In dem Prozeß der Sittlichkeit gelten Einzelheit und Allgemeinheit, d. h. der einzelne Mensch und das abstrakt-allgemeine Gute oder Rechte, anfänglich also als geschieden, aber mit der Bestimmung identisch zu sein, d. h. gilt das Einzelne als das nicht-Allgemeine, das allgemein werden, oder besser: sich-verallgemeinern soll, und das Allgemeine als das nicht-Vereinzelte, das sich vereinzeln soll. Das Einzelne und das Allgemeine gelten also als getrennt (nicht-identisch) und als auf einander bezogen (identisch-sein-sollend). Das Einzelne ist nicht das Allgemeine, aber soll sich verallgemeinern. Das Allgemeine ist nicht das Einzelne aber soll sich vereinzeln. Oder anders gesagt: an-sich oder für-uns sind der einzelne Mensch und das allgemeine Gute oder Rechte schon identisch, für-sich aber sind sie noch geschieden. Was an-sich ist, soll aber auch für-sich, soll an-und-für-

Digitized by Google

sich sein, d. h. es soll an-und-für-sich werden. Die Entwickelung des Begriffs der Sittlichkeit ist dieses Werden der Identität, d. i. dieses Werden des an-und-für-sich Einsseins des einzelnen Menschen und des abstrakt-allgemeinen Guten oder Rechten. Die Spannung zwischen dem, was ist und was sein soll, zwischen für-sich und an-und-für-sich, diese Spannung ist das Wesen der Sittlichkeit als normativer Disziplin. Diese Spannung ist der Begriff der Norm oder des Sollens selbst, dessen Überwindung die Überwindung der Sittlichkeit selbst bedeuten wird, und der also für die Sittlichkeit wesentlich ist.

Haben wir so den Begriff der Sittlichkeit bestimmt, der im folgenden vorauszusetzen ist, so haben wir damit noch nicht den anfänglichen Begriff des positiven Rechts, also noch nicht die ganze Bestimmtheit entwickelt, deren Begriff hier, als der Begriff des Vorausgesetzten, gefordert wird. Das positive Recht ist nicht die Sittlichkeit ohne weiteres, es ist von dieser Sittlichkeit eine sehr bestimmte Phase, eine bestimmte Form oder eine bestimmtes Stadium. Indem in der Moral das Allgemeine als das Gute nur gilt als eine Aufgabe, ein Gesolltes, und die Person nur als ein Sollender, wird im positiven Recht das Allgemeine schon als prozedierend, schon als sich im Einzelnen durchsetzend und verwirklichend gedacht. Zu bedenken ist hier ja, daß die Aufgabe keine vernünftige Aufgabe ist, wenn sie nicht erfüllt werden kann, und daß der Mensch nicht wirklich soll was er nicht kann. In Wahrheit ist das Allgemeine also nicht nur Aufgabe oder Gesolltes, sondern zugleich auch Erfüllbares, d. h. als wirklich Erfüllbares schon Erfüllt-werdendes, und die Person nicht nur sollendes sondern zugleich auch erfüllendes Subjekt.

Im positiven Recht gilt also das Allgemeine anfänglich 1° als nur-Gesolltes, nur-Norm oder Aufgabe, und 2° als schon Erfüllt-werdendes, als sich schon im Einzelnen Durchsetzendes und Realisierendes, schon sich Verwirklichendes. Andererseits gilt das Einzelne hier 1° als nur-Sollendes, und 2° als schon die Aufgabe Erfüllendes. Eben durch diese doppelte Beziehung der Extreme zueinander, ist diese Beziehung im positiven Recht schon — und also noch nicht! — Prozeß.

Das positive Recht, als Prozeß gefaßt, ist also vom Individuum aus gesehen, Achtung, d. h., als wirkliche Achtung, Erfüllung des Allgemeinen, des Gesetzes, durch das Individuum, und vom Allge-

Digitized by Google

meinen aus gesehen, das Sich-Durchsetzen und Verwirklichen dieses Gesetzes im Einzelnen. In diesem Prozeß ist aber, wie aus dem Gesagten hervorgeht, das Erfüllt-werdende vom Erfüllenden, das Sich-Durchsetzende und Realisierende von dem, worin es sich durchsetzt und realisiert, als das Allgemeine vom Einzelnen, zu unterscheiden. Diese Unterscheidung machen wir nun zu einer Trennung, wenn wir das Allgemeine den Individuen gegenüber stellen, und es dann als ein System von Normen, d. h. als »objektives Recht«, das den Menschen gegenübersteht, auffassen. Als ein solches System von Normen, als dieses »objektive Recht« also, ist das Allgemeine Gegenstand der Rechtswissenschaft. Als Prozedierendes aber d. h. mit dem Akzent auf dem Tätigen und sich Handhabenden, sich Durchsetzenden und sich Verwirklichenden und also auf dem Erfüllt-werden der Allgemeinheit, ist es der Staat und in diesem faktisch-geschichtlichen Sinne Objekt der Soziologie. Rechtswissenschaft und Soziologie sind also Komplemente voneinander, und beide gleichberechtigt, als Gegenteile einander ausschließend und auffordernd. Beide sind aber einseitig, und das begreifende Wissen des Ganzen ist die Philosophie.

Sehen wir nun zu, wie sich dieser Begriff des positiven Rechts weiter entwickelt. Wir wissen jetzt, daß er sich auf zweierlei Art zu denken gibt: mit dem Akzent auf der Norm, auf dem Sollen oder der Aufgabe, und mit dem Akzent auf der Verwirklichung, auf dem Sich-durch-setzen oder der Faktizität. Die erste Betrachtungsweise ist die der Rechtswissenschaft, die zweite die der Soziologie. Es wird sich nun zeigen, daß die eine Denkweise die andere involviert, daß der Gegenstand der einen Betrachtungsart auch das andere Moment einschließt, und beide also nur einseitige Betonungen sind des Gegenstandes der einzig wahren, philosophischen Denkweise, die das Recht begreift, nicht nur als ein Sollen, und nicht nur als ein faktisches Sein oder Werden, sondern als das Sein, oder besser das Werden des Gesollten, d. h. als Verwirklichung der Norm, die also den Prozeß denkt ... als Prozeß, d. h. weder als ewige Aufgabe oder nie verwirklichtes Ideal, noch als einfaches Geschehen, sondern als sich verwirklichende Idee.

II.

Das Recht als Norm denken heißt also das Recht denken als das Allgemeine, das sich im Einzelnen verwirklichen soll, d. h. als das was sein soll, ganz unabhängig von der Frage ob es verwirklicht wird, ob es ist. Es ist dies die Abstrahierung der einen Seite vom ganzen Prozeß, die sich

Digitized by Google

am schärfsten und konsequentesten bei Kelsen und seiner Schule finden läßt. Nur daß bei Kelsen das reine Sollen des Allgemeinen sich schon in das Sollen einer bestimmten, hypothetischen, Grundnorm besondert hat, und also nicht mehr das Sollen des reinen Allgemeinen ist.

Rein aufgenommen aber, so wie es sich dieser abstrakten Betrachtungsweise unmittelbar darbietet, ist das Recht noch nicht bestimmt. Es ist noch das unbestimmte Allgemeine, von dem nichts anderes zu sagen ist, als daß es sein soll. So, als dieses unbestimmte allgemeine Sollen, als dieser kategorische Imperativ Kants ist es aber ein Sollen von ... Nichts, und daher so gut und so schlecht als Nicht-sollen. Das Sollen des reinen nicht-besonderten Allgemeinen ist ein Sein-Sollen von etwas, das nicht sein kann. Das Allgemeine ist nur in dem Besonderten und als solches, und näher als das Einzelne, und als Allgemeines »kommt es nicht vor«. Wenn nun die Forderung aufgestellt wird, daß das Allgemeine als Allgemeines, und nicht als Einzelnes, sein soll, wird etwas gefordert, was überhaupt nicht möglich ist: es soll, aber es kann nicht. Eine solche unvernünftige Forderung aber hört in demselben Augenblick, da sie ausgesprochen wird, auf, Forderung der Vernunft zu sein. Der »reine« kategorische Imperativ stirbt den Tod seiner eigenen Konsequenz.

Wenn das Sollen wirkliches Sollen sein soll, muß es sich also besondern und bestimmen. Es muß die Bestimmtheit in sich aufnehmen. Indem das reine Allgemeine nur die Bestimmtheit hatte, nicht bestimmt zu sein, ist das wirkliche Allgemeine auch wirklich bestimmt, hat es die Bestimmtheit wesentlich an sich. Das Sollen des reinen Allgemeinen wird dann aber ein Sollen vieler bestimmter Allgemeiner, denn mit der Bestimmtheit ist auch der Unterschied gesetzt. Die bestimmten allgemeinen Normen sind als bestimmte voneinander unterschieden, widersprechen sich und schließen einander aus. Als allgemeine gelten sie zwar absolut, aber als bestimmte sind sie nur in Beziehung zu anderen, d. h. bezogen oder relativ. Eine jede hat in dieser Beziehung absolute Gültigkeit, aber diese Gültigkeit hat sie auch nur in jener Beziehung, d. h. nur relativ. Die bestimmten Normen sind also in ihrer Beziehung oder Relativität absolut, und in ihrer Absolutheit relativ. Dies übersehen dann die sog. Naturrechtler, wenn sie bestimmte Normen aufstellen oder finden wollen, die »absolut«, d. h. in nur absoluter, nicht in relativer Absolutheit, gelten sollen. So hat z. B. Cathrein in seiner »Grundlage des Völkerrechts« das Naturrecht in einem Schlusse zu begründen versucht, für den er als terminus maior nahm oder »fand«: »suum cuique tribuere« oder (was in negativer Fassung dasselbe ist) »nemini iniuria facienda«. Beide Adagia

Digitized by Google

sind »rein« allgemein, d. h. leere, inhaltslose Formeln, die nur Inhalt bekommen, wenn man den Begriffen »suum« und »iniuria« einen bestimmten Inhalt gibt. Als reine, unbestimmte Allgemeinheit »gelten« sie absolut, aber diese ihre Geltung ist Geltung von Nichts und also wesentlich nicht-Geltung. Den Inhalt, den die Begriffe »suum« und »iniuria« bekommen müssen (sollen die Adagia wirkliche Normen sein), gibt Cathrein ihnen denn auch, und zwar in termino minori, in welchem er als »suum« verschiedene »Rechte« (Recht auf Leben, Freiheit, Ehre usw.) nennt. Seine conclusio enthält dadurch ebensoviele wirkliche Normen als er »Rechte« in termino minori behauptet hat. Aber: diese Normen als absolutes und unwandelbares Naturrecht zu präsentieren, ihnen absolute Gültigkeit verleihen zu wollen, ist verkennen, daß diese ihre Absolutheit nur in termino maiori gegründet ist, und daß der minor nicht absolut ist, und, da er die Bestimmtheit enthält, nicht absolut sein kann. Die conclusio ist also ebensosehr — oder ebensowenig — absolut als der terminus minor, oder: nur insoweit der terminus minor gilt, gilt die conclusio. Die Absolutheit der Norm, die in der conclusio enthalten ist, ist selbst nur relativ. Ein Naturrecht mit bestimmten Normen, denen »absolute« Gültigkeit zukäme, ist logisch unmöglich, kann daher nicht wirklich sein.

III.

Das positive Recht ist also wesentlich bestimmtes Recht. Hierin und hiermit ist nun zugleich sein Verhältnis zur Gerechtigkeit begriffen: die Gerechtigkeit ist als abstrakte, unbestimmte und deshalb inhaltslose Forderung, das abstrakte Allgemeine, das, wie der terminus maior bei Cathrein, um allgemein bleiben zu können, von jeder Bestimmtheit frei gehalten werden muß. Denn als bestimmtes Recht ist es zugleich besonderes Recht, d. h. nicht allgemein. Wie das Besondere aber das Allgemeine ist, und doch, als besondertes Allgemeines, das Allgemeine zugleich nicht ist, so ist die bestimmte Norm als Norm das Allgemeine, d. h. gerecht, aber als bestimmte Norm zugleich auch nicht allgemein, d. h.: ungerecht. Zu sagen, daß die Gerechtigkeit sich im positiven Recht nicht verwirkliche, daß sie nur eine Forderung oder Aufgabe bleibe, die im positiven Recht nicht erfüllt werden könnte, ist also ebenso falsch und ebenso richtig, wie zu sagen, daß das positive Recht die Verwirklichung der Gerechtigkeit selbst sei. Das positive Recht ist die Gerechtigkeit ... aber positiv oder gesetzt. Es ist die Gerechtigkeit, aber bestimmt, also bezogen zum Anderen,

Digitized by Google

deshalb abhängig von diesem. Als absolute Gerechtigkeit oder an-sich ist es also zugleich für das Andere oder relativ, d. h. also nicht an-sich, nicht-absolut. Die Gerechtigkeit ist das positive Recht ... aber als noch-nicht-positives oder noch-nicht-bestimmtes, als noch nicht gesetztes oder nur an-sich. Die Gerechtigkeit muß positiv werden um wirkliche, d. h. wirkende Gerechtigkeit zu sein. Als positive Gerechtigkeit, d. h. als positives Recht, ist sie aber bestimmte Gerechtigkeit, d. h. ist sie nur begrenzte oder relative Gerechtigkeit und daher auch relatives Unrecht. Das positive Recht ist notwendig (relatives) Unrecht, aber es ist dies nur, indem es (relativ) gerecht ist. Das positive Recht ist dies Dialektische, als Recht unmittelbar in sein Anderes — Unrecht — sich zu verkehren, d. h. unmittelbar sein Anderes zu sein, und ist daher auch das ewig verkehrte Recht, das Recht, das immer geändert und berichtigt werden muß, das Recht, das nie ohne weiteres »gerecht« ist, und doch, als positives Recht, die wahre Erscheinung ist der Gerechtigkeit selbst. Wie das Wesen überhaupt, erscheint die Gerechtigkeit, als das Wesen des positiven Rechts, in dieser ihrer Erscheinung ganz, ohne Rest. Die Gerechtigkeit ist nur insofern sie im positiven Recht und als solches erscheint. Das will nun aber nicht sagen, daß sie in einer bestimmten Norm, oder in einer bestimmten Anzahl von bestimmten Normen »ganz« erscheine, denn damit wäre gesagt, daß sie in anderen Normen nicht erscheinen könnte, was wieder bedeuten würde, daß diese anderen Normen ... keine Normen sein könnten. Die Gerechtigkeit erscheint in allen Normen, früheren und zukünftigen, in den Normen des bürgerlichen und des Strafrechts usw. Sie erscheint nie restlos in einer oder in einigen Normen, sondern ist das Wesen aller wirklich möglichen Rechtsnormen. Dieses Wesen ist andererseits auch nicht ein Wesen, das hinter der Erscheinung zurückbleibt. Jede Norm ist die Gerechtigkeit ... auf bestimmte Weise. So wie jede Erkenntnis, wenn sie wirklich Erkenntnis ist, die Wahrheit ist ... auf bestimmte, d. h auf unwahre Weise, so ist jede Rechtsnorm, wenn sie wirkliche Rechtsnorm ist, die Gerechtigkeit ... auf bestimmte, d. h. ungerechte Weise. Die Gerechtigkeit ist so in dem und als der Prozeß der ewig sich in ihr Anderes verkehrenden, daher sich aufhebenden und ändernden Normen, d. h. sie erscheint — wie auch Binder sehr richtig bemerkt hat [1]) — nur in dem und als der Prozeß der Rechtsgeschichte. Wirklich ist also die Gerechtigkeit

1) Philosophie des Rechts, S. 407.

Digitized by Google

als der Begriff dieser Rechtsgeschichte, d. h. als die Idee des Rechts, oder als die sich zu Unrecht verstellende Gerechtigkeit des positiven oder gestellten Rechts.

Die bestimmte Norm ist also ebenso positives Recht als positives Unrecht, was übrigens in dem Spruch summum ius summa iniuria schon seinen klassischen Ausdruck bekommen hat. Als bestimmtes Recht ist sie nicht die allgemeine Gerechtigkeit selbst, und nur insoweit sie diese Gerechtigkeit ist, ist sie gerecht. Absolut gerecht ist nur ... die allgemeine unbestimmte und unbesonderte Gerechtigkeit selbst, d. h. die Gerechtigkeit, nicht wie sie das sich notwendig besondernde Moment ist im Prozeß der Rechtsverwirklichung, d. h. im positiven Recht, sondern wie sie abstrakt genommen, als die nicht verwirklichte und nicht verwirklichbare, unwirksame und daher unwirkliche Gerechtigkeit gedacht wird. Bestimmung der Gerechtigkeit ist zugleich Satzung und Verkehrung der Gerechtigkeit, und das bestimmte Recht ist zugleich gesetztes und verkehrtes Recht.

Der Begriff des positiven Rechts selbst zeigt also, daß das positive Recht nicht absolut herrschen soll — ja daß es, wenn wir mit der Sache Ernst machen, nicht einmal absolut herrschen kann — denn die absolute Herrschaft des positiven Rechts würde unmittelbar das Gegenteil desselben sein, nämlich die absolute Herrschaft des positiven Unrechts. Dies bringt uns dann weiter zu der Frage der Bedeutung der Billigkeit und ihres Verhältnisses zum positiven Recht.

Die bestimmte Rechtsnorm lautet im Allgemeinen: »wenn A ist so soll B sein« [1]). Daß diese Rechtsnorm aber unmittelbar auch nicht-Recht, d. h. Unrecht ist, bedeutet, daß, wenn der Richter täte was die Norm ihn heißt, d. h. immer wenn die Bedingung A erfüllt ist B anordnen, notwendig Unrecht geschehen würde. Die Gerechtigkeit selbst fordert also, daß B nicht immer geschehe. Wir sagen dann, daß die Rechtsnorm in solchen Fällen der Billigkeit widerstreite. Mit Billigkeit meinen wir dabei die vorläufig noch nur gefühlte Forderung der allgemeinen Gerechtigkeit, die hier aber die Bestimmung hat, das Negative der positiven Rechtsnorm »wenn A ist so soll B sein« zu enthalten, und so die Aufgehobenheit dieser Norm zu sein.

Bei jenem Gefühl der Billigkeit können wir aber nicht stehen bleiben. Indem wir es aussprechen und das Gefühl zum Urteil machen, macht sich in uns die allgemeine Forderung der Vernunft geltend, daß das Bewußtsein sich selbst wahr mache, d. h. denkend rechtfertige, und das Urteil als allgemein gültiges Urteil bewiesen werde: im Gesetz hat

1) Vgl. Kelsen, Allgemeine Staatslehre, S. 47, 49.

Digitized by Google

diese Forderung der Vernunft als die Forderung der Motivierung der richterlichen Urteile seinen Ausdruck gefunden. Die Motivierung der Urteile macht erst die denkende Prüfung derselben möglich.

Bei der denkenden Rechtfertigung seines Billigkeitsgefühls kann der Mensch und insbesondere der Richter nun aber verschiedene Wege einschlagen. Man kann in solchen Fällen behaupten, die als billig gefühlte Lösung sei eigentlich auch ganz der positiven Rechtsnorm entsprechend. Man interpretiert dann diese Norm z. B. mit einer Verweisung nach ihrer Ratio oder nach der Absicht des Gesetzgebers oder nach der Geschichte. In allen diesen Fällen ändert man wesentlich die ursprüngliche Norm, jedoch mit der Fiktion, diese sei immer so und nicht anders gewesen. Daß diese interpretierte — also wesentlich neue — Norm, allgemein gültige Norm, d. h. sich bestimmende und so immer bestimmte Erscheinung der Gerechtigkeit sei, braucht man dann nicht weiter nachzuweisen, denn kraft der obengenannten Fiktion hat man die neue Billigkeitsnorm zu schon in der alten Norm enthaltenem positiven Recht gemacht, und von diesem wird das Gerechtsein, d. h. das Erscheinung-der-Gerechtigkeit-Sein, präsumiert.

In einigen Fällen aber ist es dem Richter erlaubt ohne diese Fiktion sein Billigkeitsgefühl wirken zu lassen, es sei nun, daß das positive Recht ihm das einfach gestattet, oder es sogar ausdrücklich vorschreibt. Dann setzt er ausdrücklich eine neue Norm, die er nicht als das Recht des Gesetzes behauptet, aber die er als gerecht, d. h. als Forderung der Gerechtigkeit, anerkennt. Er zeigt dann weiter, daß Anwendung dieser neuen Norm zum Resultat haben wird, daß in dem zu richtenden Fall nicht B, sondern C oder D geschehen soll. Der Richter tut dann also wesentlich nichts anderes als der Gesetzgeber: er setzt selbst neue Normen, die er als von der Gerechtigkeit gefordert empfindet. Anwendung dieser Norm ergibt dann die von ihm als billig gefühlte Lösung.

In beiden Fällen wird die Lösung, die als billig gefühlt wird, dadurch gerechtfertigt, daß man sie auf eine bestimmte neue Norm zurückführt — diese sei nun eine, die vom Richter in die alte hineingelegt (oder »herausgeholt!«) ist, oder eine, bei deren Anwendung der Richter seine normsetzende Tätigkeit offen eingesteht. Diese neue Norm aber, die die billige Lösung rechtfertigen soll, ist selbst wieder eine bestimmte, enthält bestimmtes Recht und deshalb auch bestimmtes Unrecht. Auch bei der Anwendung dieser neuen Norm wird unser Gefühl uns also sagen, daß die Billigkeit es anders fordert, und daß sie auch der neuen Norm widerspreche. Wir werden also wieder eine andere, »billige«, Lösung verlangen, und diese rechtfertigen mit der Zurückführung auf eine dritte

Digitized by Google

Norm, die auch wieder eine bestimmte sein wird, usw. Die Billigkeit ist also nichts anderes als das Gefühl, d. h. das zur unmittelbaren Gewißheit zurückgekehrte Resultat der Normprüfung, daß die bestimmte Norm relatives Unrecht ist, und daß die Gerechtigkeit eine andere Lösung verlangt. Sie ist die unmittelbare Gewißheit von dem ewigen Komplement des positiven Rechts, d. h. von der Verkehrtheit dieses Rechts, welche diesem ebenso wesentlich ist als sie sich selbst wieder zu einer positiven Rechtsnorm verkehrt. Immer wird das positive Recht mit der Billigkeit streiten und immer wird, anderseits, die Billigkeit sich zum positiven Recht umwandeln. Das positive Recht ist in Wahrheit also das sich als Billigkeit selbst bestreitende und aufhebende und in dieser Bestreitung sich selber bewährende Recht.

Aber nicht nur durch die Rechtfertigung der Billigkeit verkehrt diese sich immer wieder zu ihrem Gegenteil, zur positiven Norm. Die Billigkeitslösung ist auch unmittelbar das Gegenteil ihrer selbst: das im einzelnen Falle gegebene Billigkeitsurteil wird durch seine Formulierung, durch das bloße Aussprechen desselben, unmittelbar zu einer Norm. Die bloße Behauptung, daß eine bestimmte Lösung in einem bestimmten Fall die billige sei, enthält, daß ihr objektive Gültigkeit zukomme, d. h. daß immer wenn die in diesem Fall gegebenen Umstände vorhanden sind, dieselbe Lösung die richtige, d. h. die von der Gerechtigkeit geforderte sei. Das Billigkeitsurteil wird also unmittelbar selbst zur Norm, und zwar zu einer bestimmten Norm, die als bestimmte selbst auch nicht ohne weiteres gerecht ist und deshalb auch selbst wieder die Billigkeit als ihr Komplement fordert.

So sehen wir, daß die Billigkeit in unmittelbarer Wechselbeziehung steht zur bestimmten Norm. Diese fordert jene auf, und jene kehrt zu dieser zurück. Es bringt die eine die andere mit, und beide sind voneinander unablöslich. Ich kann hier das Verhältnis von beiden zum Schluß nicht besser ausdrücken als mit einem Zitat aus Binders Rechtsphilosophie, wo er schreibt:

»So gelten in der Sphäre des Rechts beide Prinzipien; aber sie gelten nicht nebeneinander und nicht aneinander vorbei, sondern sie gelten beide aufeinander hin; es ist keines denkbar ohne das andere.« Und weiter: »Die Billigkeit muß Recht schaffen, und das Recht, auch wenn es aus der aequitas hervorgegangen ist, wird immer die Tendenz haben, unbilliges Recht zu werden [ist sogar unmittelbar unbilliges Recht oder Unrecht B. M. T.].« »Der Gegensatz zwischen Gerechtigkeit und Billigkeit ist mit anderen Worten notwendig, aber ist auch nicht kontra-

Digitized by Google

diktorisch, sondern dialektisch . . .« »So ist die [Wahrheit an und in der — B. M. T.] Geschichte des Rechts [d. h. der Begriff dieser Geschichte B. M. T.] der dialektische Prozeß, der die Gegensätze in einer höheren Einheit aufhebt« (S. 407).

IV.

Das positive Recht als Einheit besonderer, bestimmter Normen verhält sich nicht nur zur reinen Allgemeinheit, sondern auch zur Einzelheit, zum Falle. Dieses Verhältnis ist ihm ebenso notwendig als das erste. Das positive Recht ist wirkliches Recht nur wenn es sich durchsetzt oder sich im einzelnen Falle verwirklicht. Da das Recht wesentlich Prozeß ist, kann es ja nicht bei der positiven Norm stehen bleiben und muß es prozedieren zum, d. h. sich verwirklichen im, einzelnen Falle. Die gewöhnliche Erfahrung bestätigt dies schon, indem sie zeigt, daß ein Gesetz, das nicht befolgt oder erzwungen wird, allmählich aufhört positives Recht zu sein. Gesetz, d. h. positive Rechtsnorm, ist es nur, insoweit es in dem Prozeß der Rechtsverwirklichung enthalten ist, d. h. insoweit es befolgt oder erzwungen wird. Hier haben wir »die nicht zu leugnende inhaltliche (? B. M. T.) Beziehung« zwischen Sollen und Sein, die Kelsen trotz seiner scharfen Trennung von beiden doch anerkennen muß [1]) und die ihm nur deshalb unerklärlich ist, weil eben diese seine scharfe und konsequente Trennung von Sollen und Sein selbst ihn verhindert, die Lösung, d. i. den Prozeß, zu verstehen.

Betrachten wir nun dieses Verhältnis von Norm und Faktizität etwas näher. Wer das positive Recht als Prozeß begreift, weiß, daß es sich im einzelnen Falle durchsetzen und verwirklichen muß. Daß es aber ein System von Normen ist, bedeutet, daß es auch nicht-befolgt werden kann, d. h. es setzt die Möglichkeit voraus, daß ihm nicht gehorcht wird. Bestände diese Möglichkeit nicht, so wäre die Norm ein Naturgesetz, und das Sollen ein Müssen. Die Spannung zwischen Sollen und Sein, die, wie wir gesehen haben, für das positive Recht wesentlich ist, wäre damit verschwunden.

Das Individuum weiß also einerseits das Recht als ein System von Normen, d. h. als ein Gesolltes, das es (das Individuum) erfüllen und nicht-erfüllen kann. Andererseits weiß es das positive Recht als ein sich Durchsetzendes, als ein sich Verwirklichendes und Handhabendes, auch wenn die Norm vom Individuum nicht befolgt oder erfüllt wird. Einerseits muß also das Individuum anders handeln können als das

1) Souveränität, S. 97. Vgl. auch Allg. Staatslehre, S. 18/19.

Digitized by Google

Recht ihm vorschreibt — sonst wäre das Recht nicht mehr normativ — andererseits muß das Recht sich durchsetzen und handhaben, ungeachtet ob das Individuum ihm gehorcht oder nicht — sonst wäre es kein positives Recht, sondern Moral.

Nun wird es klar sein, daß eine einzelne Norm diese doppelte Forderung nicht erfüllen kann. Sie kann nicht gelten als das Individuum »frei« lassend, d. h. als etwas, dem dieses auch nicht gehorchen kann, und zugleich als etwas, das sich durchsetzt, auch wenn das Individuum ihr nicht gehorcht. Sie würde sich ja dann selbst widersprechen. Das positive Recht ist aber nicht eine einzelne Norm, sondern, als das allgemeine Setzen aller möglicher bestimmter Normen oder Gesetze, ein System (denn das sich bestimmende Allgemeine nennen wir System) und die doppelte Forderung gilt auch nicht für die einzelne Norm, sondern für das positive Recht als System. Jede einzelne Norm im positiven Recht — z. B. »du sollst nicht töten« — ist mit einer anderen verbunden: »und wenn du es doch tust, so soll (unter bestimmten Umständen) z. B. der Richter dich zu einer Strafe verurteilen und ein anderes qualifiziertes Organ diese Strafe an dir vollziehen«. Ja, das positive Recht besteht eigentlich nur aus solchen »hypothetischen Urteilen«: »wenn A so soll B«, die mit einem anderen: »und wenn A' so soll B'« (wobei denn A' das Gegenteil ist von B) verbunden sind [1]). Hier ist nun aber zu bedenken, daß auch in der zweiten Norm, »wenn A' so soll B'«, B' nur gesollt ist, und daß es also möglich ist, daß B' dennoch nicht geschieht. Die zweite Norm ist deshalb selbst wieder mit einer dritten verbunden, in der A'' das Gegenteil ist von B' usw.

Positiv ist nun das Recht, wenn in dem so zusammenhängenden Normensystem die Möglichkeit, daß diese Kette ein letztes Glied hat, d. h. ein Glied, das obwohl gesollt, dennoch nicht erfüllt wird, im Bewußtsein der Individuen für die das Recht positiv ist, nicht mehr gilt, d. h. wenn diese »letzten« Normen nicht nur als Inhalt des Rechts, d. h. als nur gesollt gelten, sondern als Sitte, d. h. als geübt. Das positive Recht beruht also letzten Endes auf der Sitte. Wenn das Recht als in der Sitte gegründet gewußt wird, wird es gewußt als ein System von Normen, welche zwar einzeln nur gesollt werden, und denen deshalb auch nicht gehorcht werden kann, die sich aber als Ganzes, d. h. als System, handhaben und verwirklichen, auch wenn man eine einzelne Norm verletzt. Als dieses System, das in der Sitte seinen Grund hat, erfüllt das positive Recht beide Forderungen, die wir als notwendig erkannt haben. Die Notwendig-

1) Vgl. Kelsen, Allgemeine Staatslehre, S. 51.

Digitized by Google

keit der Sitte oder des »faktischen« Moments kommt also hier von selbst zu ihrem Recht.

Ein Rechtssystem aber, das positiv, d. h. Prozeß ist, weil es auf der Sitte beruht und sich dadurch (und nur dadurch) verwirklichen kann, nennen wir Staat. Hier kann also, hoffentlich ohne Gefahr eines Mißverständnisses, gesagt werden, daß das Recht nur positiv ist in dem Staat und als dieser. Der Staat ist der Prozeß dieses positiv-werdenden Rechts selbst, d. h. er ist der Prozeß des sich verwirklichenden und sich handhabenden Rechts, das selbst nur als dieses Sich-Verwirklichen und -Handhaben positiv ist. Recht und Staat sind eins und dasselbe, hat Kelsen gesagt, und in diesem Sinne hat er Recht: Recht und Staat sind dasselbe ... auf unterschiedene Weise gedacht, nämlich als das Allgemeine, das sich im Einzelnen verwirklichen soll (als Recht) und als der Prozeß dieser Verwirklichung selbst (als Staat). Da das Allgemeine nur ist in diesem Prozeß und als dieser, ist das Recht auch nur in und als Staat. Das positive Recht ist ein Moment, das nur wirklich ist im Prozeß und als Prozedierendes, d. h. im Staat und als staatliches Recht [1]).

Die Philosophie des positiven Rechts geht also von selbst in die Philosophie des Staates über.

---

1) Unberührt kann hier die Frage bleiben, ob das Völkerrecht auch »wirkliches«, d. h. positives Recht sei, denn wenn und insoweit es positiv sein sollte, ist es das nur in und als der Weltstaat. Dies folgt aus dem Vorhergehenden. Ob und wie dieser Weltstaat zu denken wäre, kann erst nach Durchdenken der Staatsphilosophie, die die Weiterentwicklung des oben Entwickelten ist, deutlich werden.

Digitized by Google

ZUR LEHRE VOM URTEIL.

VON

H. G. TEN BRUGGENCATE (PURMEREND).

Dann und wann kann man in Holland lesen, daß Bolland, der Wiedererwecker des Hegelschen spekulativen Denkens, einer Neigung zum Schematisieren zu sehr nachgegeben hätte. Mag dies auch in einzelnen Fällen richtig sein, im allgemeinen kann es nicht mit Grund behauptet werden. Zwar war er, bevor er Hegel verstehen lernte, soweit gekommen, daß er jedes Resultat seines Denkens sogleich wieder verneinen mußte, wie er in seiner Rede »Voor Allen« (d. h. Für alle), abgedruckt in der dritten Ausgabe seines Buches Zuivere Rede (Reine Vernunft) erzählt, so daß sein Denken rettungslos ganz in die Brüche gegangen zu sein schien; zwar hat er auch nachher öfters wiederholt, daß wir alles, was wir setzen, auch wieder verneinen sollen; aber dies genügt nicht, ihm eine zu starke Neigung zum Schematisieren vorzuwerfen. Im Gegenteil ist diese Neigung im günstigen Sinne zu werten, wenn man, wie man es soll, Philosophieren als eine wissenschaftliche Arbeit betrachten und sich in entsprechender Weise damit beschäftigen will. — Eine Wissenschaft kann alles eher entbehren als die größte Exaktheit und vor allem soll die Philosophie sich davor hüten, ins Fabulieren zu verfallen, über dem Wald die Bäume zu vergessen und mit erbaulichen Gedanken aufzuwarten, welche, genau besehen, keinen innern Halt haben. Kaum etwas aber bietet einen bessern Halt als das Schema. Nur soll 1. der Inhalt nicht hineingezwängt werden und ebensowenig sollen 2. die Knotenpunkte des »diamantenen Netzes« der Kategorien in starrer, ein für allemal geordneter Reihe ihre Festigkeit untereinander für immer bewahren. Das »Netz« soll immer einen provisorischen Charakter haben oder haben dürfen und jedesmal kritisch betrachtet werden, damit bei weitergehender Analyse — und somit auch bei weitergehender Synthese — einem mit Recht zu rügenden Hineinzwängen vorgebeugt werden kann.

Es fragt sich aber doch, ob Bolland, der Hegel die Unvernünftigkeit

Digitized by Google

der in seiner Tafel der Urteile gegebenen Reihenfolge: kategorisch-hypothetisch-disjunktiv-assertorisch vorwirft, welche Reihenfolge »nur die gewöhnliche oder unvernünftige Vernunftlehre für ihn zurechtgemacht hatte« (Fußnote zu S. 1000 der Ausgabe von Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie), — es fragt sich, ob Bolland in diesem Falle nicht selber geirrt hat, und ob seine Losung der Selbstverkehrung schlechthin hier nicht eine zu einfache Anwendung gefunden hat. Vernünftig war ihm die Reihenfolge: kategorisch-disjunktiv-hypothetisch-assertorisch (so daß hypothetisch und disjunktiv die Stellen gewechselt haben); denn wie er in seinem mündlichen, sogleich aber stenographierten und später gedruckten Vortrage des »Collegium logicum« sagte: »Gewöhnt wie wir sind an Verkehrungen und Umkehrungen, haben wir hier, um zu sehen was dabei herauskäme, das erste Exemplum (eine Rose ist eine Blume) nur wieder einmal umgekehrt, was indessen, der Verstandeslogik zufolge, nicht erlaubt war. 'Eine Rose ist eine Blume', und weshalb darf ich nun nicht setzen: eine Blume ist eine Rose? Ich muß sogar dazu kommen, dies zu sagen: nur verkehrend und umkehrend kommen wir weiter und gerade wenn ich sage 'eine Blume ist eine Rose', zeigt es sich, daß das Kategorisieren mehr auf sich hat. Dann kommt etwas anderes. Sagt nur ruhig: »Rosen sind Blumen und Blumen sind Rosen«, wenn sie dann aber nur nicht erfrieren, wenn sie dann nur weiterdenken und vom Satze zur Verneinung übergehen. Blumen sind Rosen ... oder es sind keine Rosen; die Umkehrung des allgemeinen Kategorisierens verkehrt das kategorische Urteil ins disjunktive.« — Dann folgt als drittes bei Bolland das hypothetische Urteil. »Aber«, sagt er, »wenn es Rosen gibt, so gibt es auch Blumen. Rosen sind Blumen.«

Zwar kann die Sache hier kleinlich und unbedeutend erscheinen; wichtiger und sehr bedeutend ist die gleich darauf folgende Bemerkung Bollands: »Das Urteil setzt ohne weiteres eigene Wahrheit voraus, aber es hat sich nicht wahr gemacht. Das ist der Sinn dessen, was wir hier erreichen: „verum non est factum." — Das Wahre ist vorauszusetzen und setzt selbst — nichts Einzelnes voraus, wohl aber Alles; das Wahre ist, zumal als das Urteil und im Urteil hypothetisch.« — Nichtsdestoweniger fragt es sich aber, ob, wie oben gesagt wurde, die Selbstverkehrung hier nicht eine zu einfache Anwendung gefunden hat, oder ob die Verneinung hier nicht zu allgemein, zu unbestimmt ist, ob das hypothetische Urteil vielleicht nicht auf andere Weise eine Umkehrung des kategorischen sein kann. — Das soll im folgenden untersucht werden. Dazu ist aber zuvor noch über die allgemeine Natur des Urteils zu sprechen.

Digitized by Google

Es ist, Rosenkranz zum Trotz, mehr als ein bloßes Wortspiel, sagt Michelet [1]), wenn Hegel das Urteil als eine ursprüngliche Teilung, und zwar als die des Begriffes faßt; wenn er also im Urteil nicht die Verbindung zweier ursprünglich gesonderter und dann, man weiß nicht wie, zusammengekommener Begriffe, sondern im Gegenteil die Unterscheidung zweier Begriffsmomente, welche, ursprünglich eins, durch die Selbstunterscheidung, die Selbstentwicklung des Begriffs gesondert erscheinen. Daß sie jedoch eine Einheit sind, wird durch die Kopula unmittelbar ausgedrückt. Wenn wir uns aber ein Urteil wie »diese Rose ist rot« inhaltlich näher ansehen, so erscheint es als unmöglich, die zwei Vorstellungen »Rose« und »rot« ohne weiteres gleichzusetzen. Und doch ist diese Einheit nicht unser subjektives Belieben, sie gilt für alle, welche nicht farbenblind sind, und hat also objektive Bedeutung. Mag aber das Urteil empirisch ganz korrekt sein, die Identifizierung beider Vorstellungen ist, näher betrachtet, doch gewiß keine Erfahrungstatsache; im Gegenteil, Rose und Rotheit gleichzusetzen widerstreitet vielmehr allem was die Erfahrung lehrt (abgesehen davon, daß es außerdem gegen das Prinzip der Identität verstößt: sei die Rose A, die Farbe B, so wird hier gesagt: A ist B). In der Erfahrung gibt es eben kein Rot schlechtweg, sondern nur bestimmtes Rot, wie z. B. Rosenrot, Karminrot u. dgl. Und die Sache wird nicht besser, wenn wir das Urteil auf seine allgemeine Form bringen und sagen: E = A, das Einzelne ist das Allgemeine. Dieser Satz verstößt deutlich gegen das Prinzip der Identität. Soll das Einzelne nicht eben ganz etwas anderes sein als das Allgemeine, auch in dem Sinne, daß es ein unmittelbar in der Anschauung Gegebenes ist, das Allgemeine aber ein Produkt des Denkens, wenn es auch in dem gewählten Beispiel nur ein unmittelbar Allgemeines, ein aus der Anschauung unmittelbar Abstrahiertes ist? — Hier wie sonst ist es das Eigentümliche des dialektischen Denkens, daß ein Urteil wie das genannte zwar richtig ist, aber nichtsdestoweniger, auch dem Verstande nach, verneint werden muß. Denn sei auch das Urteil unmittelbar richtig, wenn das Denken seine Reflexionen anstellt und sich fragt: wie können eine Rose und eine Farbe, ein Einzelnes und ein Allgemeines, wirklich identisch sein, so muß diese Identität und damit dieses Urteil verneint werden. Denn sogleich leuchtet es ein, daß — um das Beispiel, das »Beiherspielende« fallen zu lassen — das Einzelne überhaupt nicht das Allgemeine sein kann, obgleich die allgemeine Formel für das Urteil dies doch besagt. Wenn also die Identität von E und A einerseits auch ganz korrekt ist,

1) System der Philosophie (Berlin 1878) I, 162.

Digitized by Google

so bleibt das Urteil doch mit einem Widerspruch behaftet, denn andererseits muß die Identität auch wieder verneint werden. Immerhin aber kann sie nicht ohne weiteres verworfen werden. Dieses zu rügen hat Hegel uns ein für allemal gelehrt, dieses Entweder-Oder: entweder sei E = A, oder dem sei nicht so, und damit aus. Muß das unmittelbare Urteil E = A verneint werden, so ist — wie Hegel immer wieder betont — das Resultat nicht nichts, vielmehr soll es positiv sein, denn es entspringt eben aus etwas anderem; wenn etwas aus etwas anderem hervorgeht, so ist es als etwas eben nicht nichts, sondern das Nichts dieses anderen, also negativ nur diesem anderen gegenüber, wie denn dieses negativ ist gegenüber dem positiven Neuentstandenen, dem neuentstandenen Positiven. Selbst im Anfange von Hegels Logik ist die Negation nicht Negation oder Nichts ohne weiteres, sondern sie ist die Negation des unbestimmten Seins, also nicht mehr dieses unbestimmte Sein und noch nicht das bestimmte Sein. — Wenn in der Form E = A die Momente also unmittelbar identisch gesetzt werden, ohne daß sich die Möglichkeit davon eigentlich verstandesgemäß begreifen läßt, so muß doch wenigstens die Möglichkeit offen gelassen werden, daß das unmittelbar Einzelne sich entwickle zum Allgemeinen; dieses kann dann allerdings nicht mehr wie in unserem Beispiel das unmittelbare, das abstrakte Allgemeine sein, denn wenn das Einzelne sich zum Allgemeinen hin entwickelt hat, so muß das Allgemeine seinerseits sich zum Einzelnen »herabgelassen« haben. Das Allgemeine wird das Begriffsallgemeine sein müssen, denn wenn das Allgemeine der Begriff oder der Begriff das Allgemeine ist — worüber wohl alle einig sind —, dann wird das Einzelne nur allgemein sein, wenn es seinem Begriffe entspricht; was allerdings den endlichen Dingen, den Erscheinungen nur zeitweise zukommt, denn sonst würden sie nicht endlich, keine Erscheinungen sein, sondern ewig wie der Begriff; umgekehrt aber gibt es kein Ding, das seinem Begriff gar nicht entspricht, denn in diesem Falle würde es eben gar nicht da sein. Erst im Begriffsurteil aber ist die wirkliche Einheit der Momente der Beweis, daß der Begriff sich aus seiner anfänglichen Teilung wiederhergestellt hat.

Dies alles bedeutet aber, daß in dem unmittelbaren Urteil wie »diese Rose ist rot« der Begriff, der gewiß das Allgemeine, aber nicht nur das abstrakt Allgemeine, sondern vielmehr das konkret Allgemeine ist, welches also den Unterschied in sich selbst trägt und aus sich heraus entwickelt und darin bei sich selbst bleibt, daß dieser Begriff sich selbst geteilt hat bis zur äußersten Spitze, der abstrakten Einzelheit, welche nur Einzelheit, sowohl wie der abstrakten Allgemeinheit, welche nur Allgemeinheit ist. Als Begriff, d. h. als konkreter Begriff, kommt er

Digitized by Google

nicht sogleich zum Vorschein, die Kopula ist nur wie sein blinder Repräsentant. Wie die Einheit zustande kommt bis zur Vollendung des Urteils, d. h. bis zur wirklichen Identität von E und A, von Subjekt und Prädikat, kann hier nicht ausgearbeitet werden; hier möge nur der Boden für das Folgende bereitet werden; hier, wo nur die Schlußphasen der sog. Urteile der Notwendigkeit betrachtet werden sollen, können die früheren wie die späteren Phasen nicht besprochen werden. Nur kann darauf hingedeutet werden, daß was vorläufig nur eine formelle, tote, wie aus der Pistole geschossene Einheit war — die Rose ist rot —, sich im letzten Urteil, im apodiktischen Begriffsurteil — die Rose, so und so beschaffen, ist vollkommen in ihrer Art, ist typisch, ist gesund, ist schön, kurz, sie entspricht ihrem Begriffe —, zur inhaltsvollen Einheit entwickelt hat.

Den Leser darf ich jetzt nur bitten, den Inhalt des kategorischen Urteils zu analysieren, denn seine Entwicklung ist der Gegenstand dieser lemmatischen Betrachtung.

Das kategorische Urteil, E = A, besagt: das einzelne oder besondere (empirische) Subjekt gehört zu einem (nur gedachten) Allgemeinen, zu einer Gattung, und diese verwirklicht sich im Subjekt: die Rose ist eine Blume, Pflanze usw., oder auch: dies ist eine Rose. — Das Prädikat ist aber kein zufälliges Merkmal des Subjekts, oder eine seiner zufälligen Eigenschaften, welche ebensogut auch eine andere sein könnte, sondern ist dessen Wesen, dessen Substanz; die Beziehung von S und P ist also notwendig. Aber der objektive, allgemeine Begriff teilt oder bestimmt sich in diesem Urteil wieder nur unmittelbar, wie seinerseits auch das Subjekt, die Einzelheit oder Besonderheit, unmittelbar zu seiner Gattung gehört. Was sie vereint ist wieder nur die unmittelbare, inhaltlose, also nicht wahrhaft einigende Kopula »ist«. Und außerdem teilt sich der objektive, allgemeine Begriff nicht zu seinem Unterschiede, er bleibt nur auf der Seite des Prädikats stehen, ohne sich zu Unterschiedenem zu teilen: das Subjekt ist nur eine einzelne Bestimmtheit. Zwar gibt es mehrere Einzelne, welche zur selben Gattung gehören, aber gerade daß es deren gibt, ist der Mangel dieses Urteils. Rosen, Lilien usw. haben ihre Gattung gemein, aber auch nur gemein; es ist im Urteil nicht ausgedrückt, daß die Gattung, das Allgemeine, s i c h s e l b s t zu diesen ihren Besonderheiten geteilt hat, was sie, wenn sie das wahrhafte, konkrete Begriffsallgemeine wäre, doch sollte. Daher ist — zwar nicht mehr wie im Urteil: die Rose ist rot, das Prädikat, sondern — das Subjekt dieses Urteils nur zufällig, ein Akzidentelles, weshalb das kategorisches Urteil dem Substantialitätsverhältnis im Wesen entspricht. —

Digitized by Google

Zusammenfassend müssen wir sagen: im kategorischen Urteil wird ausgegangen von einem einzelnen, zufälligen Subjekt, das als solches gegeben ist; aber das Urteil enthält weiter, daß dieses zufällige Subjekt eine substantielle Natur hat, zu einer Gattung gehört, wesentlich eine Allgemeinheit ist, ohne daß aber diese Notwendigkeit im Urteil ausgesprochen ist; aber sie ist darin an sich enthalten; das bedeutet aber, daß das Subjekt wesentlich nicht nur ein Zufälliges, sondern mehr: ein mit Notwendigkeit zu Setzendes ist, oder daß die Beziehung beider Momente als notwendig zu setzen ist. Weil dies im kategorischen Urteil nicht geschieht, nicht geschehen kann, denn dann würde es eben kein kategorisches Urteil sein, so kann es nur in einem andern geschehen. Und das ist das hypothetische Urteil: wenn das eine ist, so ist das andere, das Kausalitätsverhältnis im Wesen in Begriffsform.

Aber, ist dieses neue Urteil die Verkehrung, die Verneinung des Vorigen? Oder, kann die Verneinung z. B. von »eine Rose ist eine Blume« nur so gefunden werden, daß man sagt: eine Blume ist eine Rose oder sie ist keine Rose, wodurch das disjunktive Urteil sich als das nächstfolgende darbieten würde? Doch wohl kaum: diese Disjunktion möchte wohl zu unbestimmt sein, was im Widerspruch stehen würde zur Klarheit, d. h. zu der Bestimmtheit des Begriffs. Wenn der Begriff, der objektive und allgemeine, der die Einheit der Urteilsmomente ist, sich disjungiert, soll er zur Bestimmtheit kommen, d. h. in seiner Disjunktion sollen seine Besonderheiten sich entwickeln. Wenn die Blume also keine Rose ist, so soll sie doch wenigstens zu einer andern Art sich unterscheiden, nicht nur die unbestimmte Negation ohne weiteres einer bestimmten Art sein. Die unbestimmte Negation ist das Nichts, und das Nichts ist nur die Negation des unbestimmten Seins, wie wir oben erinnerten; aber die Negation eines bestimmten Seins ist selbst bestimmt; der nur kontradiktorische Begriff ist leer. — Wenn also das neue Urteil die Verneinung des kategorischen sein soll, so muß es diese auf andere Weise sein. Das kategorische Urteil nun sprach die unmittelbare Existenz der Momente aus, während die Notwendigkeit der Beziehung nur an sich, nur eine innere war. Im hypothetischen Urteil dagegen ist gerade die Existenz der Momente weggefallen und ihre notwendige Beziehung zueinander zum Ausdruck gekommen, welche gar nichts Unmittelbares mehr an sich hat, sondern sich rein aus dem Begriffe ergibt; dafür entbehrt dieses Urteil aber der Realität seiner Glieder: wenn eines ist, so ist anderes. Nur ist dieses andere nicht die Gattung des einen; sonst würden wir beim kategorischen Urteil stehen bleiben oder darin »erfrieren« und den Sinn des hypothetischen Urteils verfehlen; denn das

Digitized by Google

besagt: wenn das eine ist, so ist auch das andere da: das Einzelne erzeugt das Einzelne. Aber daß das Einzelne da ist, ist in diesem Urteil nicht enthalten; als seiend ist nur die notwendige Beziehung gesetzt. An sich jedoch ist mehr darin enthalten, und zwar dies, daß, wie Hegel sagt, jedes Extrem ebensosehr das Sein seiner selbst als das eines andern ist. Hier ist ihre Identität gesetzt, das Seiende nicht die abstrakte Identität mit sich, sondern die konkrete. Und wenn in diesem Urteil die Momente noch nicht nach den Begriffsbestimmungen einander entgegengesetzt sind, d. h. als Einzelnes (oder Besonderes) und als Allgemeines, sondern nur als Momente überhaupt, so ist doch, wie Hegel sehr schön sagt, das Sein, da es das Sein des andern ist, an sich eben dadurch Einheit seiner selbst und des andern und hiermit Allgemeinheit. — Eigentlich also ist im hypothetischen Urteil eine Allgemeinheit gemeint, welche sich in Besonderheiten teilt; wie diese Besonderheiten ihrerseits nur in der Allgemeinheit gesetzt sind. Der Ausdruck für diese innere Wahrheit aber ist das disjunktive Urteil: A = B oder C. Hierin ist dann die Gleichsetzung des Allgemeinen und des Besonderen nicht nur formell, sondern auch inhaltlich gesetzt: die Gattung ist entweder diese oder jene Art, d. h. weder diese noch jene, sondern sowohl diese als jene; sie realisiert sich in ihren Arten. — Daß in der Natur diese Arten zufällig sind, daß sie in eine äußerliche, unbestimmte Vielheit auseinanderfallen und daß dies nicht ein Mangel des Begriffs ist, sondern, wie Hegel es nannte, »die Ohnmacht der Natur, den Begriff festzuhalten«, ist hier nicht auszuführen, da dies nicht mehr der Gegenstand unserer Betrachtung ist. — Nur sei noch gesagt, daß im disjunktiven Urteil das Sein der Extreme mit der Notwendigkeit ihrer Beziehung verbunden ist, daß also dieses Urteil das kategorische und hypothetische in sich aufgehoben enthält und sich also formell als das dritte präsentiert, wie es inhaltlich das abschließende einer Reihe ist, weil S und P hierin gleich geworden sind (und zwar nicht zur abstrakten, sondern zur konkreten Identität entwickelt), und endlich, daß in diesem disjunktiven Urteil, worin eigentlich oder an sich gesagt wird, daß der allgemeine Begriff sich schöpferisch in seine Besonderheit dirimiert, der Übergang der Urteile der Notwendigkeit zu denen des Begriffs enthalten ist. — Daß in der Reihenfolge: kategorisch-hypothetisch-disjunktiv die Parallele mit der Ordnung der Wesenskategorien Substantialität-Kausalität-Wechselwirkung bewahrt ist, kann schließlich als ein glücklicher Umstand bezeichnet werden.

Digitized by Google

TOLSTOJ ALS DENKER.

VON

SERGIUS HESSEN (PRAG).

Insoweit alle Unsterblichkeit Leben ist, bedeutet auch die historische Unsterblichkeit vor allem lebendiges Teilhaben an den historischen Schicksalen von Volk und Menschheit. Das Werk eines großen Dahingegangenen, in die geschichtliche Ueberlieferung eingeordnet und fortlebend in den nachfolgenden Generationen, empfängt im Wandel der Zeit einen neuen Sinn, eine neue Bedeutung, es welkt und es entfaltet sich zu neuer Blüte. Für das philosophische Werk Tolstojs scheint gerade die Gegenwart einen undankbaren Nährboden zu bieten. Tolstojs Jahrhundertfeier fällt in eine Zeit, die seiner Weltanschauung fremd gegenübersteht. Der Geist der Generation von heute, welche die zwiefache Verneinung von Krieg und Revolution mitgemacht hat, kehrt sich nun wieder der Ueberlieferung zu, dem irrationalen Urgrund des Lebens, den positiven Kräften und Werten des historischen Seins. Tolstoj — der Entlarver und Rationalist, der utopistische Verneiner von Kultur und Geschichte — erscheint heute in ganz besonderem Maße unzeitgemäß. Wie aber erkennen ohne inneren Einklang? Denn nicht nur um des feierlichen Gedenkens, auch um der strengen Sachlichkeit willen hat der moderne Erforscher Tolstojs die Pflicht, neben der Begrenztheit seines Denkens auch dessen innere Wahrheit aufzudecken. Wie kommen wir aber Tolstojs Wahrheit näher, die wir unsere Wahrheit heute auf ganz anderen Wegen suchen?

Vielleicht kommt uns hierbei Tolstoj der Dichter zur Hilfe? Gerade heute, wo das alte Rußland in so weite Ferne gerückt ist, sind Tolstojs dichterische Gestalten unserem Gemüte so nah wie nie zuvor. Die verloren gegangene Ueberlieferung, das in der Vergangenheit tief verwurzelte russische Leben erstehen wieder in Tolstojs gewaltigem Epos, dessen wuchtige Realität die der Wirklichkeit zu übertreffen scheint. Man

Digitized by Google

wird einwenden: Tolstoj der Dichter kann uns der Wahrheit des Denkers Tolstoj nicht näher bringen. Wo aber den Trennungsstrich ziehen zwischen dem Dichter und dem Denker? Selbst angenommen, daß man aus »Krieg und Frieden« den ganzen Schlußteil, in dem Tolstoj seine geschichtsphilosophischen Anschauungen darlegt, weglassen könnte, daß »Anna Karenina« kaum etwas einbüßte, hätte Tolstoj, der Forderung seines Herausgebers sich fügend, alle Auseinandersetzungen über den Krieg unter den Personen des Romans gestrichen, — wie soll man, ohne den dichterischen Gestalten selbst Abbruch zu tun, von den zahlreichen Betrachtungen absehen, mit denen Tolstoj die Darstellung ihres inneren Erlebens begleitet, ja, die er ihnen häufig direkt in den Mund legt: den Gedanken Bolkonskijs auf dem Schlachtfeld von Austerlitz und vor seinem Tode, der Schilderung Karatajevs und Pierres Gedanken über seinen Gefangenschaftsgenossen, der Gegenüberstellung von Napoleon und Kutusov, dem Raisonnieren Lewins und vielen ähnlichen Stellen, denen philosophische Bedeutung nicht abzusprechen ist? Wohl ist die Dichtkunst Tolstojs nicht symbolisch, seine Gestalten gehören nicht wie diejenigen Dostojewskijs zugleich mehreren Plänen des Seins — dem empirischen wie dem metaphysischen — an. Und doch ist Tolstoj ein philosophischer Dichter. Eben darum, weil seine Gestalten keine überempirische Realität haben, sondern ganz auf der diesseitigen Ebene unseres irdischen Daseins bleiben, ist er gezwungen, entweder den Gang seiner Erzählung durch philosophische Betrachtungen zu unterbrechen, oder aber seine Personen über ihre philosophischen Ansichten diskutieren zu lassen. So pflegten die Romanschriftsteller des 18. Jahrhunderts zu verfahren. Und mag auch der Realismus der Darstellung ihre philosophische Gegenständlichkeit, oder Konkretheit beeinträchtigen, indem nämlich der empirische Gehalt der dichterischen Gestalten mit ihrem metaphysischen Sinn keine organische Bindung eingeht, — so geht doch die Verquickung von Wirklichkeit und Philosophie in Tolstojs Werk so weit und ist so bezeichnend für seinen dichterischen Stil, daß es ganz unmöglich ist, beides auseinanderzuhalten. Indem Tolstoj seine Vorgänger des 18. Jahrhunderts durch die Realität der von ihm erschaffenen Gestalten unendlich übertraf, übertraf er sie auch durch die Inhaltsfülle des philosophischen Gewebes seiner Dichtung.

Man wird einwenden, und sich dabei auf Tolstoj selbst berufen können, daß das philosophische Gewebe seiner unvergleichlichen Dichtungen nichts oder allenfalls sehr wenig gemein hat mit seiner philosophischen Weltanschauung im eigentlichen Sinne dieses Wortes, die sich ja erst nach seiner Krise des Jahres 1877 — als ein großer Dichter einem mittelmäßigen Denker Platz machte — herausgebildet hat. Aber sind denn die

Digitized by Google

Grundmotive von Tolstojs Weltanschauung — die Verneinung der Kultur, die Auflösung der Persönlichkeit im naturhaften Sein, der Verzicht auf die Gewalt im Kampfe gegen das Böse — nicht längst vor Erscheinen der »Beichte«, bereits in »Krieg und Frieden«, in den pädagogischen Schriften der 60er Jahre, ja noch früher — in »Drei Tode« und »Kosaken« — zum Ausdruck gebracht worden? Und beweisen nicht anderseits die »Macht der Finsternis« und der »Hadschi Murat«, daß die Tolstojsche Philosophie, auch in der Zeit ihrer ausschließlichen Herrschaft, den Dichter nicht gehindert hat, zu den Höhen des künstlerischen Schaffens sich emporzuschwingen? Gewiß, niemand wird leugnen, daß die Krise des Jahres 1877 einen entscheidenden Wendepunkt in Tolstojs geistigem Schaffen bedeutet. Aber auch zwischen der Weltanschauung des Schöpfers der drei großen Meisterwerke (»Krieg und Frieden«, »Vier Lesebücher«, »Anna Karenina«) und der des jungen Tolstoj klafft ein tiefer Einschnitt. Und doch — keine der drei Perioden, die durch schwere innere Krisen voneinander getrennt sind, hebt die vorausgegangene auf; jede neue Entwicklung des Denkers Tolstojs knüpft an frühere Gedankengänge an und setzt sie folgerichtig fort. Bemerkenswert ist ferner, daß jede der drei Entwicklungsperioden Tolstojs gleichsam im Zeichen eines bestimmten großen Denkers steht: fand der junge Tolstoj in Rousseau einen kongenialen Wegweiser, so ist in der Blütezeit seines dichterischen Schaffens Schopenhauer sein Meister, während er sich auf der letzten Stufe in den Bahnen Pascals bewegt. Dabei verarbeitet er die Gedanken seiner Lieblingsphilosophen stets auf seine eigene Art, und es handelt sich überhaupt nicht so sehr um einen direkten Einfluß, als vielmehr um eine gewisse Wahlverwandtschaft, eine ursprüngliche Uebereinstimmung oder »Begegnung« zwischen ihren Lehren und seiner eigenen Gedankenwelt; so kommt es, daß in jeder neuen Periode seiner geistigen Entwicklung, — trotz den scheinbar so akuten seelischen Krisen, — die Grundmotive der vergangenen nachklingen. Verneinung der Kultur, Verneinung der Persönlichkeit, negative Auffassung des Guten — diese drei Entwicklungsetappen des Denkers Tolstoj bilden darum ein unteilbares Ganzes, — dermaßen, daß zuweilen der Schein einer statischen, sich selbst ständig gleichbleibenden Weltanschauung entsteht.

2.

»Seit dem Alter von 15 Jahren«, schreibt der 77jährige Tolstoj, »ist Rousseau mein Lehrer gewesen. Rousseau und das Evangelium — dies sind die zwei großen und heilsamen Einflüsse, die in meinem

Digitized by Google

Leben auf mich eingewirkt haben. Rousseau veraltet nicht; noch vor kurzem kam ich dazu, einige seiner Werke von neuem zu lesen und ich empfand dabei das gleiche Gefühl des geistigen Aufschwungs und der Bewunderung, wie damals, als ich ihn in den Tagen meiner früheren Jugend las.« »Ich habe den ganzen Rousseau durchgelesen, alle 20 Bände, einschließlich das Wörterbuch der Musik. Ich war mehr als entzückt von ihm, ich betete ihn an . . . Viele seiner Seiten stehen mir so nahe, daß es mir scheint, ich hätte sie selber geschrieben«. Ist in den Erstlingswerken Tolstojs der Einfluß Rousseaus vorerst nur an der Form der Erzählung zu spüren, so macht sich in der Novelle »Drei Tode«, die 1858 geschrieben wurde, als Tolstoj sich wieder intensiv mit Rousseau beschäftigte, — auch eine philosophische Verwandtschaft mit dem Genfer Denker bemerkbar. Der Grundgedanke Rousseaus wird hier von Tolstoj auf das für ihn zentrale Problem des Todes angewandt. Er zeigt uns, daß der Tod als ein spezifisches Phänomen des menschlichen Daseins, das dem Sterblichen unüberwindliches Grauen einflößt, eine Folge des inneren Zwiespalts ist zwischen dem Sollen und dem Sein. Der Mensch hat sich vom naturhaften Sein losgelöst; anstatt wie die gesamte Natur in der Fülle des Augenblicks zu leben, gibt er sich der bedrückenden Sorge um die Zukunft hin. Von eitler Eigenliebe beherrscht, verliert er sein wahres Ich, die Unmittelbarkeit des Gefühls weicht der Vernunft, die jedoch dem letzten Rätsel des Jenseits ohnmächtig gegenübersteht; die Freiheit verschwindet vor der Macht äußerer Gewalten, auf die der Mensch jetzt seine ganze Hoffnung setzt; und der geistige Tod, der sich in dem Lügengewebe kundtut, in das den Menschen sein entarteter Verstand immer tiefer verstrickt, tritt lange vor dem leiblichen Tode ein. Der leibliche Tod in seiner reinen Gestalt ist im Grunde genommen kein Tod: im Unterschied zum qualvollen Sterben der vornehmen Dame ist der Tod des gefällten Baumes nur ein Glied im ewigen Kreislauf der lebendigen Natur. Und wie sehr nähert sich diesem über den Tod erhabenen Leben der Natur der würdige und einfache Tod des Landmanns. Sein Leben, verwurzelt in festen urwüchsigen Daseinsformen, die gleichsam eine Fortsetzung sind des gewaltigen Lebens der Natur, kennt nicht die Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen dem Sollen und dem Sein. So verliert hier der Tod seinen Stachel.

In voller Uebereinstimmung mit Rousseau erblickt Tolstoj sein Ideal nicht in der Ueberwindung des Zwiespalts, sondern in der Rückkehr zur ursprünglichen Harmonie der Natur. Von Natur ist der Mensch gut und kennt die Erbsünde nicht. Das Ideal Tolstojs ist nicht die Heiligkeit, die durch unermüdliches geistiges Tun immer wieder

Digitized by Google

den Abgrund überbrückt zwischen dem Sein und dem Sollen und durch immerwährende schöpferische Willensanspannung die tödliche Macht der Sünde bezwingt, — sondern die Unschuld, die nichts von Sünde, nichts von Gut und Böse weiß. »Unser Ideal liegt nicht vor uns, sondern hinter uns«, schreibt Tolstoj. »Die Erziehung verdirbt die Menschen anstatt sie zu bessern. Je verdorbener ein Kind ist, desto weniger braucht es erzogen zu werden, desto mehr tut ihm Freiheit not.« Namentlich in den pädagogischen Schriften der 60er Jahre, derentwegen Tolstoj auf einige Jahre seine dichterische Tätigkeit aufgibt, legt er diese Auffassung dar, die sich mit Rousseauischen Ideen berührt.

»Das Kind, behauptet er, steht dem Ideal von Harmonie, Wahrheit, Schönheit und Güte, dem ich es in meinem Dünkel zuführen will, viel näher als jeder Erwachsene. Das Bewußtsein dieses Ideals wohnt ihm in stärkerem Maße inne als mir.« Daraus folgt, daß man dem Kinde »volle Freiheit« einräumen müsse. Jeder Zwang ihm gegenüber ist verwerflich. An Stelle der stets mit Zwang verbundenen »Erziehung« soll die »Bildung« treten, als »die freie Wechselwirkung zwischen einander gleichen Menschen«. Bedeutet Erziehung den Versuch, ein fremdes Leben gewaltsam nach dem Vorbild des eigenen zu gestalten — worauf eigentlich kein Mensch sich das Recht anmaßen dürfte —, so ist die Bildung weder »Vorbereitung« auf das Leben noch Loslösung von dem Leben, sondern »das Leben selbst«. Der Begriff »Leben« spielt überhaupt bei Tolstoj die gleiche Rolle wie der Naturbegriff bei Rousseau. In Uebereinstimmung mit Rousseau sieht er die Aufgabe des Erziehers darin, in den Entwicklungsgang des Zöglings nicht einzugreifen; seine Auffassung des Ideals einer negativen Erziehung ist aber tiefer als die des Genfer Philosophen. Er vermeidet die künstliche verstandesmäßige Konstruktion Rousseaus, wonach die Natur dem jungen Emil zwar zum Schein volle Freiheit der Selbstäußerung läßt, ihn aber in Wirklichkeit, ohne daß er es merkt, zwingt das zu tun, was sein Erzieher, der Rousseau nicht umsonst den »ministre de la nature« nennt, will, daß er tue. Demgegenüber ist das »Leben«, mit dem, nach Tolstoj, eine wahrhaft freie Bildung sich deckt, gleichbedeutend mit dem werktätigen Leben des Volkes; und dieses volkstümliche Element, das Tolstojs Erziehungsideal von dem Rousseaus unterscheidet, verleiht ihm eine größere Wirklichkeitsnähe.

Uebrigens deckt sich die Charakteristik des werktätigen Volkslebens, das Tolstoj der »Kultur« entgegensetzt, in allem Wesentlichen mit der Charakteristik der »Natur« bei Rousseau: im Zustande der Kultur verliert der Mensch die Unmittelbarkeit und Einfalt des Gefühls, die Ursprünglichkeit und Ganzheit der Persönlich-

Digitized by Google

keit; er unterliegt der Gewalt der von ihm selbst erschaffenen technischen Mechanismen, die, anstatt ihm als gehorsame Werkzeuge und Ausdrucksmittel seines Ich zu dienen, ihn entpersönlichen und zum Sklaven der Gewohnheit und der Autorität herabwürdigen. In der »Kultur« sind Gefühl und Wille von der Technik unterdrückt (»Allmächtigkeit ist Unbewußtheit, Ohnmacht — Bewußtsein seiner selbst«, heißt es bei Tolstoj); der Buchstabe ertötet den Geist. Erst später, in der eigentlich »tolstoistischen« Periode, entwickelt sich dieses Motiv zu einer allseitigen bilderstürmerischen Kulturverneinung. In »Was sollen wir denn tun?« baut ihm Tolstoj seinen Anarchismus unter; er leitet hier alle Laster der Kultur aus der ihr eigenen Arbeitsteilung ab (worin er wiederum mit Rousseau übereinstimmt). Die Kulturverneinung führt ihn zur Predigt der uneingeschränkten »Vereinfachung« (als Rückkehr zu den Lebensformen des einfachen Volkes gemeint), welche allein die aller Kultur anhaftende Spezialisierung überwinden und dem Menschen seine Freiheit und Unabhängigkeit wiedergeben könne. In den Aufsätzen der ersten pädagogischen Periode ist dieser Gedanke nur angedeutet; Tolstoj begnügt sich hier damit, das »Vorurteil des Fortschritts« zu bekämpfen, ohne vorerst gegen die Kultur als Ganzes ins Feld zu ziehen. Aber gerade darum treten hier die inneren Motive der von Anfang an feindlichen Stellung Tolstojs zur Kultur besonders eindrücklich zutage. Wie bei Rousseau »Natur« nicht mit der Notwendigkeit der Naturwissenschaft, sondern mit der menschlichen Freiheit gleichbedeutend ist, so wird bei Tolstoj der Fortschritt und der in seinem Namen geübte Erziehungszwang um der sittlichen Freiheit willen verneint. Wie Rousseau ist auch Tolstoj bereit zu sagen: »ce n'est pas la science que je maltraîte, c'est la vertu que je défends.« »Nicht nur liegt es mir fern, Kunst und Wissenschaft verneinen zu wollen, sondern gerade der wahren Wissenschaft und Kunst rede ich das Wort. Wissenschaft und Kunst sind für die Menschen ebenso notwendig wie Nahrung und Kleidung, ja vielleicht noch notwendiger.« Und auch für Tolstoj ist die Kulturverneinung vorerst nur ein Mittel zur Begründung der Herrschaft sittlicher Werte; ihr wahrer Inhalt ist das Ideal der freien und harmonischen Persönlichkeit. Die Verneinung ist die Maske, hinter der sich eine moralistische Weltanschauung verbirgt. Das Gute steht stets im Mittelpunkt seines Denkens. Es ist nichts anderes als das »sittlich Wahre« (»pravda«), das Tolstoj den einzigen Helden seiner »Erzählungen aus Sebastopol« nennt.

Allerdings weist dieser Moralismus die Eigenart auf, daß er vermittels rein negativer Begriffe ausgedrückt wird. Die »Entlarvung«, das stete Bemühen Tolstojs, alle Personen und Ereignisse seiner Romane jedes

Digitized by Google

romantischen Zaubers und heroischen Scheins zu entkleiden, das anfangs nichts mehr war als ein literarisches, den neuen dichterischen Realismus kennzeichnendes Verfahren, wird allmählich zu einer Methode des Denkens, zu einem eigenartigen Mittel, die Dinge mit Hilfe der Verneinung zu erkennen. Tolstoj faßt die Freiheit ganz negativ auf; sie ist für ihn eine fertige, gegebene Tatsache, seit jeher vorhanden in dieser empirischen Welt, zu der gleichen Daseinsebene, wie alle anderen Wirklichkeitstatsachen, gehörend. Ihr Gegebensein ist lediglich verdeckt und verschleiert durch eine andere Tatsache — den äußeren Zwang der menschlichen Institutionen. Es genügt, den Zwang menschlicher Einrichtungen abzuschaffen, um die Freiheit in ihrer ursprünglichen Realität wieder erstehen zu lassen. Wie Rousseau ist Tolstoj Optimist. Es existiert für ihn kein »Hang zum Bösen« in der menschlichen Natur, nicht mal vom »radikal Bösen« zu reden. Die negative Lehre vom Guten, die er später entwickelte, war schon in dieser Verneinung der Realität des Bösen, der er sein Leben lang treu geblieben ist, im Keime enthalten.

Indem Rousseau in seinem »Contrat Social« die Freiheit mit dem »allgemeinen Willen« gleichgesetzt und sie als eine höhere, ideale Natur aufgefaßt hatte, ging er über die Negativität seines Freiheitsbegriffs hinaus. Kant, indem er den Rousseauischen Optimismus abgestreift hat, schritt weiter und bildete die »volonté générale« zum sittlichen Pflichtgesetz um. Dadurch wurde der Freiheitsbegriff mit einem neuen positiven Inhalt erfüllt, wenn auch die Spuren der naturalistischen Auffassung, in deren Hülle die Freiheitsidee sich bei Rousseau zur Selbständigkeit entwickelt hatte, bei Kant fortlebten — in der Gestalt jenes abstrakten Schemas des »allgemeinen Naturgesetzes«, in welchem er das Gesetz des Sollens allein zu denken vermochte. Da Tolstoj doch viel mehr empirischer Naturalist war als Rousseau, blieb ihm der Kantische Weg verschlossen. Tolstoj sagt über sich selbst, daß er in jener ersten Periode seiner Entwicklung Kant nie verstehen konnte. Er war nichts weniger als Dialektiker in seiner Denkweise; es schien ihm eine Unmöglichkeit für den gesunden Verstand, die Freiheit als einer andern, nichtempirischen Weltsphäre zugehörig und zugleich doch auf irgendwelche Art mit dem der natürlichen Sphäre des Menschendaseins eigenen Zwang verknüpft zu denken. Eben darum vermochte er nicht die Antinomie Freiheit — Zwang zu überwinden. Aus dem gleichen Grunde faßt er den Zwang viel zu eng, als etwas von Menschen Gesetztes auf, ohne zu sehen, daß er letzten Endes in der Naturbedingtheit alles Menschendaseins seine Wurzeln hat. Die Auffassung der Freiheit als einer fertig gegebenen Tatsache ist nur die Kehrseite des rein negativen Frei-

Digitized by Google

heitsbegriffs. Es gibt für Tolstoj keine Stufen der Freiheit, sie kann weder sich entwickeln noch entarten, sie ist entweder überhaupt nicht vorhanden, oder sie ist mit einem Male in vollem Umfange da, sobald ihr Widersacher — der Zwang — abgeschafft worden ist. Tolstoj ist unfähig, Freiheit und Zwang als einander bedingende, korrelative Begriffe zu denken, unfähig sich vorzustellen, daß der Zwang — der doch tief verwurzelt in der Naturbedingtheit des Menschendaseins und darum unumgänglicher Ausgangspunkt der Erziehungsarbeit ist — von Freiheit durchdrungen sein kann; und daß die Freiheit, als Aufgabe der Erziehung, den Zwang allmählich, ohne ihn äußerlich abzuschaffen, von innen heraus überwindet, indem sie ihn als ein untergeordnetes Moment in sich aufhebt.

Uebrigens hat Tolstoj, der sich bekanntlich nicht mit der Abfassung eines Erziehungsromans zufrieden gab, sondern seine Theorie der negativen Erziehung in die Tat umzusetzen versuchte, selbst empfunden, daß es ihm nicht gelungen war, der Freiheit habhaft zu werden. Er hat sich recht bald überzeugen müssen, daß seine Zöglinge keineswegs »frei« waren, sondern unter dem suggestiven Einfluß der Umgebung standen, und daß die bloße Abschaffung jeden Zwanges eher Willkür als Freiheit herbeigeführt hatte [1]). Viel später hat Tolstoj in der »Beichte« diese seine erste Krise geschildert; er erzählt, wie er sich damals im Netz eines reinen negativen Freiheitsbegriffs »verstrickt« hatte und, keinen Ausweg sehend aus seiner Not, »mehr seelisch als körperlich erkrankte und, alles im Stich lassend, in die Steppe zu den Baschkiren floh, — um reine Luft zu atmen, Kumys zu trinken und ein animalisches Dasein zu leben.«

3.

Sein glückliches Familienleben half Tolstoj über die erste Krise hinweg. Aber auch in seiner zweiten Entwicklungsperiode hat er weder seinen Moralismus, noch die diesem als Deckmantel dienende Kulturverneinung zu überwinden vermocht. Im Gegenteil, — seine Weltanschauung auf dieser Stufe ist eine folgerichtige Weiterentwicklung der Negativität, die sein Denken von jeher beherrschte.

Gewiß hat Tolstoj ebensowenig wie Rousseau daran gedacht, uns (nach Voltaires spöttischem Wort) »wieder auf allen Vieren gehen zu lassen«. Nur darum war er zur Kulturverneinung gelangt, weil er seine tiefe Intuition von Freiheit und Persönlichkeit begrifflich nicht anders als in negativen Begriffen zu fassen vermochte. Der Moralismus, der den wahren Inhalt Tolstojscher Verneinung bildet, war eine durchaus natürliche

1) Vgl. meinen Aufsatz, Tolstoj als Pädagoge in „Die Erziehung", IV, 1.

Digitized by Google

Reaktion auf den Intellektualismus der Aufklärungszeit, der in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts in Rußland seine Auferstehung feierte. Unter der erdrückenden Masse der stetig anwachsenden Kulturinhalte, von denen jeder die Kurve seiner eigenen (wissenschaftlichen, künstlerischen, politischen, wirtschaftlichen) Gesetzmäßigkeit zu verfolgen strebt, geht dem Menschen sein eigenes Ich verloren; und indem er sich wieder zu finden sucht, glaubt er dies zunächst durch die Rückkehr zu einem engeren Umkreis der Kultur und sodann durch einen radikalen Weggang von der Kultur überhaupt zur Natur, zum Leben erreichen zu können. Auf diese Weise waren seinerzeit die Predigt der Kyniker im Altertum, die franziskanische Predigt der heiligen Armut im Mittelalter, der Kampf Rousseaus gegen die Kultur entstanden. Und dasselbe ewige Motiv des menschlichen Denkens hat Tolstoj im 19. Jahrhundert erneuert. Wohl blieb dieses Ideal der befreiten Persönlichkeit bei Tolstoj verschwommen. Persönlichkeit ist für ihn eher die Ursprünglichkeit der Gefühle, des Sich-Auslebens, sie ist naturalistisch gefärbt. Doch gehört dies gerade notwendig zur Negativität ihrer Auffassung, die eben nicht fähig war, das positive Wesen der Persönlichkeit zu ergründen.

Bei Tolstoj erhielt dieser negative Weg des Sich-Aufrichtens der Persönlichkeit seinen besonders folgerichtigen Ausdruck. Bei ihm tritt der innere Widerspruch dieses negativen Weges besonders klar in Erscheinung. Daß die Losreißung der Kultur von der Persönlichkeit für die Kultur selbst verhängnisvoll ist— dies war nicht nur die innere Ueberzeugung Tolstojs, sondern auch eine von ihm klar formulierte philosophische Ansicht. Wie gesagt, Tolstoj verneinte nicht die Wissenschaft und die Kunst als solche, sondern Wissenschaft und Kunst, die sich von dem lebendigen Kern der Menschenpersönlichkeit losgerissen und somit ihre Ursprünglichkeit verloren haben, die, um die Begriffsunterscheidung Spenglers zu gebrauchen, zur petrifizierten und mechanisierten Zivilisation entarteten. Die ganze Entwicklung Tolstojs zeigt aber anderseits mit einer besonderen Anschaulichkeit, daß auch die Persönlichkeit, wenn sie von der Kultur losreißt, ebenfalls notwendig verarmt und zu einer negativen Größe entartet. Ohne je Dialektiker zu sein, ohne das lebendige dialektische Band, daß die beiden korrelativen Prinzipien der Persönlichkeit und der Kultur miteinander vereint, begrifflich meistern zu können, wurde Tolstoj notwendig zum Opfer jener schlechten Dialektik, die dann unausbleiblich entsteht, wenn das reale Band zwischen den beiden Prinzipien zerrissen wird. »Die Persönlichkeit ist der Nullpunkt der Kultur« — diese Natorpsche Formel wird durch den Werdegang Tolstojs nur allzu gut erwiesen. Nachdem Tolstoj in der ersten Periode mit der Ver-

Digitized by Google

neinung der Kultur im Namen der Persönlichkeit begonnen hat, kam er in der darauf folgenden Periode seiner Entwicklung zur Verneinung der Persönlichkeit selbst. Denn ist die Autonomie der Persönlichkeit rein negativ bestimmt, so wird sie schließlich notwendig selbst zum Gegenstande der Negation.

In der Tat, auf dieser zweiten Entwicklungsstufe, als Tolstoj in der vollen Blüte seiner dichterischen Kraft die drei Meisterwerke (»Krieg und Frieden«, »Anna Karenina« und dazwischen die »Vier Lesebücher«) schafft, verneint er ebenso folgerichtig das Prinzip der Persönlichkeit, wie früher das der Kultur. »Krieg und Frieden« ist von dieser Gesinnung der persönlichen Unterwürfigkeit ganz durchdrungen. Auf ihr beruht die grundlegende Gegenüberstellung von Kutuzov, der sich dem natürlichen Gang des Geschehens weise unterwirft, und Napoleon, der in seiner Eitelkeit die Geschichte zu meistern meint. Das unpersönliche Volk ist der eigentliche Held Tolstojs. Pierre Bezuchov drückt nur den Gedanken Tolstojs aus, wenn er seine persönliche Aufgabe darin sieht, »in diesem allgemeinen Leben mit seinem Wesen unterzugehen, sich ganz mit dem zu durchdringen, was das Sein des Volkes ist«, »alles Unnütze, Teuflische, die ganze Last dieses äußeren Menschen von sich wegzuwerfen«. Indem Tolstoj der trügerischen Nichtigkeit des egozentrischen Menschen die positive Gestalt Karatajevs gegenüberstellt, sagt er über seinen Helden: »Sein Leben, wie er selbst es ansah, hatte keinen Sinn als Einzelleben. Es hatte Sinn nur als Teil des Ganzen, dessen Gegenwart er ständig in sich fühlte.«

So kam Tolstoj in seiner zweiten Entwicklungsperiode in die nächste Nachbarschaft zu Schopenhauer. Das Jahr 1870 war auch bei Tolstoj die Zeit seiner größten Beeinflussung durch Schopenhauer, wenn hier wiederum von einem Einfluß und nicht eher von einer Begegnung gesprochen werden darf. Ganz im Sinne Schopenhauers schreibt diesmal Tolstoj in seinem Tagebuch: »Der Mensch wird geboren; dies bedeutet, daß er sich individualisiert, mit der Fähigkeit ausgestattet wird, alles individuell zu sehen. Er lebt; dies heißt, daß er seine Individualität immer mehr verwischt und aufhört, einer zu sein, sich mit dem All verschmilzt. Der Mensch stirbt (manchmal langsam — das Alter): er hört auf, Individuum zu sein. Die Individualität wird ihm zur Last. Sterben heißt sich vom Irrtum, durch den alles individuell gesehen wird, loszulösen. Geboren werden heißt aus dem allgemeinen Leben zum Irrtum der Individualität überzutreten.«

Das Motiv der Volkstümlichkeit, das Tolstojs Kulturverneinung von der Rousseaus unterscheidet, schwingt auch jetzt noch mit. Unter dem »allgemeinen Leben«, das Karatajevs Element ist und in dem aufzugehen Besuchov sich sehnt, ist das Leben des einfachen Volkes gemeint. In

Digitized by Google

»Krieg und Frieden« ist aber auch schon eine metaphysischere Auffassung angedeutet. Sich wieder dem Todesproblem zuwendend, das ja recht eigentlich die Quelle seines Philosophierens ist, versucht hier Tolstoj eine neue Lösung des ewigen Rätsels. »Die furchterregende Schranke, die zwischen Leben und Tod aufgerichtet ist« wird — heißt es jetzt — nicht so sehr durch die Rückkehr zum naturhaften Dasein, als vielmehr durch die Kraft der Liebe niedergerissen. »Die Liebe ist dem Tod im Wege«, denkt der sterbende Andrej Bolkonskij. »Liebe ist Leben. Alles was ich begreife, begreife ich nur, weil ich liebe. Alles ist, alles existiert, nur weil ich liebe. Alles wird durch sie allein zusammengehalten. Liebe ist Gott, und sterben heißt — daß ich, ein Teilchen der Liebe, zur gemeinsamen und ewigen Quelle zurückkehre.« Es ist dies übrigens nicht die tätige Liebe zu einem einmaligen individuellen Wesen, sondern eine entrückte, allgemeine, man kann wohl sagen — eine abstrakte Liebe, die sich kaum von dem »Mitleid« Schopenhauers unterscheidet. »Je mehr er (Bolkonskij) sich in das ihm soeben erschlossene Prinzip der ewigen Liebe versenkte, desto mehr wandte er sich — ohne es selbst zu merken — von dem irdischen Leben ab. Alles und Alle lieben, sich stets aufopfern um der Liebe willen hieß — niemanden lieben, hieß — das irdische Dasein nicht mehr mitleben. Und je mehr er von dem Prinzip der Liebe durchdrungen ward, desto weiter rückte er ab vom Leben.« Und in Tolstojs unveröffentlichter Antwort an die Kritiker von »Krieg und Frieden« heißt es schon ganz schopenhauerisch: »das sich unserem Bewußtsein unmittelbar erschließende unerforschliche Wesen alles Seienden ist der Wille. Die Zeit schränkt den Willen auf ein unendlich kleines Maß ein. Außerhalb der Zeit ist der Wille frei, allmächtig, allgegenwärtig (da er, setzt ihm die Zeit keine Schranken, mit allem Lebenden zusammenfällt), gut. Denn das Böse entsteht allein aus dem Zusammenstoß verschiedener Willen. Folglich ist der von der Zeit unabhängige Wille Gott. Innerhalb der Zeit hat der Wille allein keine Ursache und ist darum unzerstörbar; folglich ist der Wille des Menschen — die Seele — unsterblich. Die Freiheit des Menschen ist durch alles mit ihm gleichzeitig Lebende begrenzt. Würde der Mensch keinem anderen Lebewesen begegnen, so wäre er gut und frei. In der Zeit ist er aber der Einwirkung aller anderen Wesen ausgesetzt. Die Gesamtheit aller Lebewesen, von denen jedes einzelne ein unendlich kleines Element der Freiheit offenbart, ist allgemeinen Gesetzen unterworfen, von denen wir einige kennen und deren Vorhandensein sich die ganze Menschheit zweifellos bewußt war und ist. Das Heil für den einzelnen Menschen ist die Unterordnung unter die Gesetze, die uns bekannt sind und deren Bewußtsein, das Gewissen genannt, seinem Willen (seiner Seele) inne-

Digitized by Google

wohnt«. Wohl sagt Tolstoj, daß das höchste dieser allgemeinen Gesetze, welche die Menschen regieren, das von Christus verkündete Gesetz der Liebe ist. Doch kommt jetzt schon das Christentum Tolstojs dem Buddhismus sehr nahe, um mit ihm später ganz zusammenzufallen.

Sehr bemerkenswert ist diese innere Dialektik der Verneinung, die Tolstoj von der Kulturverneinung um der sich unmittelbar auslebenden Persönlichkeit willen zur Negation der Persönlichkeit führt, von der er nunmehr verlangt, daß sie sich auflöse in dem überzeitlichen und abstrakten Prinzip des allgemeinen Seins. Die »Vereinfachung« des Lebens steigert sich bis zur asketischen Lebensfeindschaft, die Flucht von der Kultur in den Schoß der Natur wird zur Flucht in die Wüste, wo in einsamer Entrücktheit der Mensch seine verlorene Güte und Freiheit wiederfinden soll. Der Mensch wird nicht gut geboren. Im Gegenteil, Geborenwerden heißt dem Wahn der Individualität anheimfallen. Tolstoj glaubt nicht mehr daran, daß man zur Freiheit gelange durch die bloße Abschaffung des allen menschlichen Einrichtungen innewohnenden Zwanges. Er sieht jetzt ein, daß der Zwang seine letzten Wurzeln in der kausalen Notwendigkeit dieser durch Zeit und Raum individualisierten Welt hat, und daß darum die Freiheit, die ihrem Wesen nach außerhalb von Zeit und Raum steht, nur erreicht werden kann durch die Aufhebung der Individualität, d. h. durch die Flucht aus der raumzeitlichen Existenz in die Welt des unpersönlichen und abstrakten allgemeinen Seins, d. h. durch die freiwillige Unterordnung unter die in der Welt dieses wahren Seins herrschenden allgemeinen Gesetze. Indem Tolstoj die Dialektik der Verneinung, die Rousseaus negativer Freiheitsbegriff in sich birgt, aus eigenem Erleben heraus entwickelt, legt er noch einmal und auf seine eigene Weise den Weg zurück, den die Philosophie von Rousseau über Kant bis Schopenhauer gegangen war.

Daß Kantische Philosophie erst durch die Vermittlung von Schopenhauer Tolstoj verständlich wurde, — davon erwähnt er selber in seinen Briefen. Darum aber vermochte er auch nie über den einseitig im Sinne von Schopenhauer verstandenen Kant hinauszugehen. In der Tat, entstammt Kants Philosophie dem antiintellektualistischen Protest von Rousseau. Kant beschränkt sich aber nicht darauf, eine bloße Empörung der Intuition gegen den Verstand, des Gewissens gegen den Nutzen, der Freiheit gegen den Zwang zu verkündigen. Er erfüllte den negativen Freiheitsbegriff durch den positiven Gehalt des dem Pflichtgesetz untergeordneten Willens, und die rousseauistische Verneinung der Kultur vertiefte sich bei ihm zur Forderung der heroischen Umgestaltung des Seins

Digitized by Google

gemäß den autonomen Gesetzen des Sollens. Die Spuren der negativen Auffassung der Freiheit sind aber auch bei Kant zu finden; der ganze Sinn des sog. Formalismus der Kantischen Ethik besteht darin, daß das sittliche Wollen von ihm vorwiegend negativ bestimmt wird, als »Unabhängigkeit von allen subjektiven Triebfedern«, »Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen«, »Abstraktion von jeder Materie und somit von jedem Objekt des Wollens«, »Abstrahieren von allen subjektiven Zwecken«. Rousseaus Entlarvung der Kultur lebt fort in dieser Methode der »Reinheit« und der »Entkleidung«, der »Absonderung« des Willens von jedem materialen Inhalt. Der daraus herrührende abstrakte Schematismus, welcher das sittliche Wollen den abstrakten Regeln des Sollens, die als »allgemeine Naturgesetze« gedacht werden, rigoristisch zu unterwerfen sucht, ist ja nichts anderes, als Produkt jener von Kant noch nicht ganz überwundenen Negativität des Denkens. Indem Fichte die Pflicht als ein individuelles Sollen, die Freiheit als eine schöpferische Aktivität, die Persönlichkeit als die uns von der Zeit abgemessene Unersetzlichkeit unserer Bestimmung verstanden hatte, hat er Kants Philosophie von der sie begrenzenden Negativität befreit. Im Gegenteil, legte Schopenhauer sie seiner ganzen Philosophie zugrunde. Das Individuelle ist für Schopenhauer das Böse, es ist mit Raum und Zeit unzertrennlich verbunden, deren eigentliche Funktion in der Individualisierung des Seins besteht. Diese Schopenhauer kennzeichnende schlechthinnige Negation jedes individuellen Seins ist ja auch nichts anderes, als potenzierte Abstraktheit des allgemeinen Pflichtgesetzes, die das Wesen der rigoristischen Ethik des kategorischen Imperativs bildet. Daher schlägt der Kantische gute Wille bei Schopenhauer in sein Gegenteil um: aus einer auf das Sollen gerichteten Aktivität, die sich nach außen in einer Bekämpfung des Seins, in einer heroischen Umgestaltung der Welt sich auswirkt, entartet er bei Schopenhauer zu einem abstrakten Prinzip des metaphysischen Seins, das dem Einzelnen ein asketisches Zurückziehen aus der Welt gebietet. Das Mitleid selbst, das Schopenhauer zum Grundprinzip seiner Ethik erhebt, wird von ihm als eine Negation des Seins aufgefaßt, als ein Versinken in ein abstraktes unterschiedloses Sein, das sich durch nichts mehr vom Nicht-Sein unterscheidet. Die Kantische Verwerfung der Welt, wie sie bloß ist, schlägt um in eine Verherrlichung des Nichtseins. Der heroische Moralismus entartet zu einem pessimistischen Asketismus.

Im Schlußteil von »Krieg und Frieden« kommt Tolstoj an die Schopenhauersche Auffassung Kants ganz nahe heran. Indem er hier zu beweisen sucht, daß es in der Geschichte keine Freiheit gebe und daß die Persönlichkeit keine Rolle im historischen Geschehen spiele, gelangt er zu dem

Digitized by Google

Schluß, daß es wirkliche Freiheit nur »außerhalb von Raum und Zeit und außerhalb aller Kausalität« geben könne. Je näher uns darum in Zeit und Raum, wie auch in bezug auf den kausalen Zusammenhang, irgendein Ereignis steht, d. h. je weniger es von diesen Kategorien bestimmt erscheint, desto mehr stellt es sich uns als Erzeugnis der freien menschlichen Persönlichkeit dar. Dies sei aber nur eine Täuschung, in Wirklichkeit habe die Freiheit keinen Platz in der empirischen, durch Zeit und Raum individualisierten Welt.

Hand in Hand mit dieser Negation der Freiheit, die sich als dialektische Folge ihrer abstrakten Auffassung in der ersten Periode ergab, ging bei Tolstoj die Umkippung seines ursprünglichen Optimismus in einen trostlosen Pessimismus zusammen. Doch war dieser nichts anderes, als die Steigerung jener selben Negation der Realität des Bösen, die den eigentlichen Kern des ursprünglichen Optimismus Tolstojs bildete, ins Metaphysische. Das Böse ist das Individuelle, diesmal nicht bloß das historisch Gewordene, sondern das Individuelle schlechthin, und wie dieses — ist es nur trügerischer Schein, der die wahre metaphysische Realität verschleiert.

Die Lektüre von Schopenhauers Schriften bestärkte ihn nur in dieser abstrakt-negativen Auffassung. »Die Individualität ist eine Verirrung«, »der Mensch wäre gut und frei, wenn er nicht anderen Wesen begegnete«. Gut sein heißt — versinken im unpersönlichen Nichts des Allseins. An die Stelle der lebendigen Natur, in der Rousseau das Heil gesehen hatte, tritt somit die Wüste des Nichtseins. Die Betrachtungen Lewins über den Tod zeigen eindrücklich, in welche Sackgasse Tolstojs Gedankengänge ihn geführt haben; die theoretische Ausweglosigkeit dieser Betrachtungen wird noch dadurch hervorgehoben, daß das urgesunde, von normalen Trieben regierte Leben Lewins eigentlich gar nicht berührt wird von den Selbstmordgedanken, auf die ihn seine Theorie bringt. Und wieder einmal fühlte Tolstoj, daß er sich im Netz der schlechten Dialektik verwickelt hatte. Die Krise, die ihn diesmal erfaßte, war viel tiefer, akuter und hoffnungsloser als die erste. Weder das Familienglück noch das dichterische Schaffen vermochten der Verneinung ihren Stachel zu nehmen. Einzig und allein eine neue und positive Lehre konnte das Gespenst des Nichtseins bannen und seinem im Negativen verirrten Denken den Frieden wiedergeben.

4.

Auf der Suche nach einem Ausweg aus der Sackgasse wendet sich Tolstoj am Ausgang der 70er Jahre Pascal zu. »Ich kenne keine schönere

Digitized by Google

Heiligenlegende«, schreibt er 1877 an seinen Freund Foet (den berühmten Dichter) über die Biographie Pascals. Pascal steht ihm jetzt geistig ebenso nahe, wie früher Rousseau und Schopenhauer. Wie Pascal vor seiner Bekehrung, so empfand auch Tolstoj in dieser Periode der Welt und ihren Freuden gegenüber nichts als Ekel und Verachtung. Wie der französische Denker, fühlte er sich »gleichsam schwebend zwischen zwei Abgründen, der Unendlichkeit und dem Nichts, — gleich entfernt von beiden«, d. h. in der Leere schwebend »zwischen der Welt, die ihn abstieß, und Gott, der ihn nicht aufnahm«. Sein Verstand überzeugte ihn von der Notwendigkeit des Glaubens, aber zu glauben vermochte er nicht. Und wie Pascal, sich nicht zufriedengebend mit den Verstandesgründen seiner »Wette« (le pari de Pascal), den Glauben in seiner Seele erwecken will dadurch, daß er sich den Grundsatz »il faut s'abêtir« zu eigen macht, so sucht auch Tolstoj das Heil im Ueberkommenen, im Althergebrachten, und demütigt den Verstand vor der Tradition. »Und ich suchte Annäherung an Gläubige aus der Mitte armer, einfacher, ungebildeter Leute — Pilger, Mönche, Sektierer, Bauern«, erzählt Tolstoj in der »Beichte«. »Indem ich alle kirchlichen Bräuche befolgte, bändigte ich meinen Verstand und unterwarf mich der Ueberlieferung, die das Gemeingut der gesamten Menschheit ist. Ich wurde eins mit meinen Ahnen, meinen geliebten Eltern, meinen Großvätern und Großmüttern. Sie und alle Vorangegangenen haben geglaubt und gelebt, und sie haben mich erzeugt. Ich wurde eins mit Millionen der von mir hochgeschätzten Leute aus dem Volke.«

Aber im Gegensatz zu Pascal war es Tolstoj nicht beschieden, jemals des naiven Glaubens der Väter teilhaftig zu werden. So sehr er auch die Notwendigkeit des Glaubens einsehen mochte, so sehr er auch seinen Verstand demütigte und den Glauben in seiner Seele zu erwecken sich bemühte — nie gelang es ihm, die letzte Stufe der gnadenvollen Inspiration, die Pascal als unmittelbares Erleben eines persönlichen Gottes zuteil geworden war, zu erreichen. Er überwand nie seinen naturalistischen Optimismus, seinen verstandesmäßigen Glauben an die ursprüngliche Güte der menschlichen Natur und die immanente Vernünftigkeit der natürlichen Ordnung. Sein Bekenntnis zur Tradition entsprang nicht so sehr dem Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit und der Unmöglichkeit, aus eigener Kraft der Sackgasse des Verstandes zu entrinnen, als vielmehr der ihm eigenen Idealisierung des ursprünglich Volkshaften; anderseits aber veranlaßte ihn gerade diese Einstellung zum Volke, die Wurzeln des Bösen in der Unvernünftigkeit der menschlichen Einrichtungen zu suchen — also schließlich doch in derselben Ueberlieferung, von der er paradoxer-

Digitized by Google

weise für sich selbst das Heil erwartete. Die Geißel des Verstands trieb Tolstoj dem Glauben zu, und doch blieb er stets ein Gefangener des Verstandes, unfähig, seinen Unglauben zu bezwingen. So tief er auch die Problematik von Pascals Bekehrung in seiner eigenen Seele nacherlebte und so gewaltig er sie in seiner »Beichte« darzustellen wußte, so war er dennoch nicht imstande, seinen »Rousseauismus« zu überwinden. Aber sehr bald erkannte er selbst das Gewollte und Künstliche seiner Zuwendung zum unmittelbaren Volksglauben. »Wie oft habe ich die Bauern um ihre Unwissenheit, ihr Analphabetentum beneidet«, gesteht er in der »Beichte«. Er erkannte, daß er nicht den Glauben, sondern nur den Willen zum Glauben besaß; und da er, seiner eigenen Theorie zum Trotz, den Mangel an Unmittelbarkeit mit einer staunenswürdigen Aufrichtigkeit verband, sah er sich gezwungen, auf den Weg des Verstandes zurückzukehren.

In »Was ist mein Glaube« erzählt Tolstoj von der »plötzlichen Erleuchtung durch das Licht der Wahrheit«, die ihm den endgültigen Ausweg aus der Krise eröffnete. Diese »Erleuchtung« war aber nichts weniger als das Erlebnis des lebendigen, persönlichen Gottes, »des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs«, wie bei Pascal, — es war die Entdeckung eines Verstandesprinzips, nämlich des Prinzips des Nicht-Widersetzens dem Bösen, das Tolstoj von jetzt ab seiner Lehre zugrundelegt und von dem er sagt, daß »dieser Grundsatz die ganze Lehre zu einem Ganzen zusammenhält, aber nur dann, wenn er mehr ist als ein Denkspruch — wenn er eine unbedingt zu befolgende Regel, wenn er ein Gesetz ist. Er ist gleichsam der Schlüssel, der alles aufschließt, aber nur wenn er tief ganz in das Schloß eindringt. Faßt man diesen Grundsatz als einen Ausspruch auf, dessen Erfüllung ohne übernatürliche Hilfe unmöglich sei, so bricht die ganze Lehre zusammen«. Das Ufer, an dem Tolstoj jetzt entgültig landet, ist Gott, -- ein Gott allerdings, zu dem nicht die irrationale Ueberlieferung führt, sondern der menschliche Verstand; dieser Gott ist nicht ein lebendiges Persönliches (oder auch überpersönliches) Wesen, sondern das abstrakte — in rein negativen Begriffen formulierte — Prinzip des Guten. Es sei ganz belanglos, schreibt Tolstoj in der Einleitung zu seinem »Evangelium«, ob Christus tatsächlich existiert habe oder nicht. Von Bedeutung sei allein das Gesetz, das Er verkündet hat. Und es ist nicht verwunderlich, daß dieses Gesetz in Tolstojs Deutung das individuelle Gepräge seines Schöpfers verliert. Die Negativität seines Denkens bewirkt, daß er von Christi Gesetz nur das beibehält, was ihm als der gemeinsame Kern aller Religionen und philosophischen Systeme — unabhängig von deren individueller Eigenart — erscheint. Der Verstand

Digitized by Google

wird wieder zum obersten Wertmesser des Wahren, das mit dem Guten gleichgesetzt wird, erklärt. Aus dem Geiste dieses vernunftmäßigen Moralismus heraus ist Tolstoj bestrebt, in dem Evangelium »alles durchaus Verständliche von dem Unverständlichen und Verworrenen« zu scheiden, — um schließlich dieses Kriterium der sittlichen Vernünftigkeit auf die gesamte Geschichte und Kultur zu übertragen.

Die Grundmotive der ersten und zweiten Periode treten auch in dieser dritten Periode des negativen Guten deutlich hervor. Die letzte geistige Krise Tolstojs veränderte nicht die Richtung seines Denkens, sondern trieb lediglich die Kraft der Negation, die das Grundelement seines Philosophierens war, bis zu den letzten und äußersten Konsequenzen. Die Verneinung der Persönlichkeit in der zweiten Periode — eine dialektische Folge des negativen Persönlichkeitsbegriffs, der sich in der ersten Periode geltend gemacht hatte — mündet zuletzt in die Lehre vom negativen Guten. Die Individualität ist eine »Verirrung«. Die Persönlichkeit erlangt ihre Freiheit erst wenn sie sich auflöst in einem allgemeinen, überpersönlichen Prinzip. Dieses allgemeine Prinzip, welches das allgemeine Gesetz des Guten ist und von Tolstoj mit Gott gleichgesetzt wird, ist wiederum rein negativ bestimmt. Gutsein heißt: sich des Bösen, das immer weitere Kreise zieht, enthalten. Soll die menschliche Persönlichkeit gut und frei sein, so muß sie dem besonderen Wollen aller anderen Wesen — das schon darum böse ist, weil es besonder ist — gleichsam aus dem Wege gehn. Sie muß sich in sich selbst verschließen und sich der eigenen Vervollkommnung widmen. Das Nicht-Widersetzen dem Bösen ist das notwendige letzte Glied in der Gedankenkette Tolstojs: die Unruhe der Negativität findet hier ihr natürliches Ende. In dieser spezifisch »tolstojschen« Lehre vom Guten greift die Negativität des Denkens zur abstrakten Allgemeinheit als zu ihrem Werkzeug. Ist diese doch, wie wir bereits wissen, nichts anderes als die positive Maske der Negation. Das, was bei Kant nur Ueberreste des von Rousseau geerbten negativen Freiheitsbegriffs waren, wird von Tolstoj zu einer neuen dogmatischen Lehre vom Guten entwickelt.

Das Gute wird in rein negativen Sätzen formuliert, die den Charakter starrer Verstandesregeln tragen; und da diese allgemeinen Regeln von der individuellen Vielgestaltigkeit des wirklichen Menschenlebens wohl abzusehen, sie aber nicht abzuschaffen vermögen, so muß ihre Zahl unaufhaltsam wachsen. Der Moralismus schlägt in einen hemmungslosen Rationalismus um, der den Rigorismus der Kantischen Ethik weitaus übertrifft. Das in eine bloße Summe rein negativer Vorschriften ausgeartete Gute führt den Menschen nicht zurück zur Natur, sondern in

Digitized by Google

eine Wüste — die Wüste des Nichtstuns, in der die menschliche Seele verdorrt. So schließt sich der Kreis der schlechten Dialektik, der die negative Freiheit unvermeidlich anheimfällt: die Verneinung der Kultur um der Persönlichkeit willen schlägt in die Negation der Persönlichkeit um; die Verneinung jedes Zwanges um der absoluten Freiheit willen mündet in die unbedingte Unterwerfung des Willens unter eine Summe negativer Gebote. Sittlichkeit wird zur Legalität, Moralismus zum dogmatischen Rationalismus.

Erbarmungslose Härte atmet das Verdammungsurteil, das Tolstojs abstrakter Verstand, vom Gespenst des Glaubens nun wieder befreit, über die gesamte Kultur und Geschichte fällt. Die Verneinung von Kultur und Geschichte, die schon in den pädagogischen Schriften der 60er Jahre als das eigentliche Grundmotiv der negativen Erziehungslehre anklingt, wird jetzt zu einer systematischen und ausführlichen Kritik an allem historisch Gewordenen ausgebaut (in »Was sollen wir denn tun«). Staat, Wirtschaft, Recht, Kirche, Wissenschaft werden in allen ihren Formen und Abarten verworfen. Angesichts des unbedingten anarchischen Ideals, welches das Hauptgebrechen der Kultur in der Bekämpfung des Bösen durch die Gewalt, in dem Zwang und der daraus entstehenden Arbeitsteilung erblickt, verwischen sich alle individuellen Unterschiede zwischen den einzelnen Formen von Staat, Recht, Kirche, Wirtschaft; alle erscheinen in gleichem Maße sündhaft, weil gleich unendlich enfernt von dem letzten Ideal; dieses wird abstrakt-utopisch, losgelöst von aller geschichtlichen Ueberlieferung, ja in unversöhnlichem Gegensatz zu dem historischen Erbgut der Menschheit gedacht. Die Maske der Abstraktheit, die dem negativen Guten anhaftet, tritt nirgends so deutlich zutage wie hier. Jeder positive Fortschritt in Staat, Recht, Wirtschaft, jede neue Leistung in Wissenschaft und Kunst, alle Wohltätigkeit, die unter den gegebenen Verhältnissen das bestehende Uebel zu mildern sucht, erscheint gleichgültig und belanglos, ja selbst schädlich, denn, soweit alle diese Versuche von einer gegebenen individuellen Situation ausgehen, setzen sie notwendigerweise die bestehende sündhafte Ordnung voraus und bedienen sich ihrer Werkzeuge, die Werkzeuge des Zwanges sind.

Mit besonderer Prägnanz offenbart sich die dem negativen Guten eigene Abstraktheit in der neuen Einstellung Tolstojs zum Todesproblem. Glaubte er in der ersten Periode, der Tod könne durch die Rückkehr in den Zustand der Unschuld, in der zweiten — durch das Zurückgehen des Individuums in den Schoß des Allseins überwunden werden, so ist er jetzt überzeugt, daß der Tod allein durch die Unterordnung des Lebens unter das Pflichtgesetz besiegt werde. Besonders bezeichnend in diesem

Digitized by Google

Zusammenhang ist »Der Tod des Iwan Iljitsch«. »Vielleicht habe ich nicht so gelebt, wie man soll? — kam es ihm manchmal in den Sinn. Aber sogleich pflegte er diese einzige Lösung des Rätsels von Leben und Tod als etwas ganz und gar Unmögliches von sich zu stoßen,« erzählt Tolstoj von Iwan Iljitsch. Der Tod ist nichts anderes als der Zwiespalt zwischen dem Sein und dem Sollen; er wird besiegt und verliert seinen Stachel durch die unbedingte Unterwerfung des Seins unter das Sollen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß der Hauptakzent dieser dem Tode gewidmeten Novelle eigentlich auf dem Leben ruht. Tolstoj hält hier strenges Gericht über dieses Leben, das so wohlgeordnet erscheint vom Standpunkte der konventionellen weltlichen Beziehungen aus — und doch so wertlos ist im Angesicht des absoluten sittlichen Gesetzes.

Das Motiv der Kulturverneinung wie auch das der Persönlichkeitsverneinung sind deutlich vernehmbar in der Symphonie des negativen Guten. »Die gesamte Lehre Christi — heißt es in »Was ist mein Glaube« — besteht in der Erkenntnis des Trügerischen des persönlichen Lebens, in der Abkehrung von ihm und in der Verlegung seines Lebens in das Leben der Menschheit, das Leben des Menschensohnes. Die Lehre von der Unsterblichkeit der individuellen Seele hingegen ruft nicht zum Verzicht auf das Eigenleben der Persönlichkeit auf, sondern hält diese Persönlichkeit für die Ewigkeit fest . . .«. »Mag ich auch mehr Verdruß haben, mag ich auch früher sterben, — wenn ich Christi Lehre befolge, mir ist nicht bange. Nur derjenige fürchtet sich davor, wer nicht sieht, wie sinnlos und verderblich sein einsames Eigenleben ist, und wer denkt, daß er nicht sterben wird. Ich aber weiß, daß für mein isoliertes persönliches Glück zu leben die größte Torheit ist und daß ich nach einem solchen törichten Leben bestimmt werde sterben müssen. Und darum kann mir gar nicht bange sein. Ich werde sterben wie alle, wie auch die, welche die Lehre nicht befolgen; mein Leben aber und mein Tod werden einen Sinn haben, für mich wie für die Gesamtheit. Mein Leben und mein Tod werden dem Heile aller dienen — das ist eben, was Christus lehrte«. Sehr richtig bemerkt ein Kenner Tolstojs in seinem kürzlich veröffentlichten Aufsatz [1]: »Tolstoj behauptet: der Tod tötet nur das persönliche Leben, das allgemeine Leben bleibt bestehen. Der Mensch muß aus seinem Dasein alles ausscheiden, was den Gegensatz zwischen ihm und den anderen nährt. Sobald unser persönliches Leben wirklich mit dem Gemeinleben eins wird, schwindet die Sinnlosigkeit des Todes, das Leben erhält einen Sinn, den kein Tod zu zerstören vermag.« Diese metaphysische Konstruktion Tolstojs, führt der Verfasser aus, »hat es ihm ermöglicht, den Un-

1) W. Maklakow in „Sowremennyje Sapiski«, Paris, Bd. 36, S. 233 f.

Digitized by Google

glauben an Gott und die Unsterblichkeit der Seele mit dem Bekenntnis zur Lehre Christi als eines Lebensweisen zu vereinigen«. Verhält es sich aber auch wirklich so? Deckt sich auch tatsächlich die Lehre von dem Nicht-Widersetzen dem Bösen, wie sie in der Theorie des negativen Guten entwickelt ist, mit Christi Gebot: widerstrebt nicht gegen das Uebel?

In einem Punkt ist die Uebereinstimmung unbestreitbar: ganz im Geiste des Evangeliums glaubt Tolstoj, daß das Böse einzig und allein durch die wohltätige Kraft des Guten selbst, nie und nimmer durch Haß und Groll besiegt werden könne, und daß böse Mittel im Dienste des Guten ohnmächtig seien. Aeußere Mittel seien an und für sich machtlos gegenüber dem Bösen. Das Böse könne nur überwunden werden durch das organische Wachstum der Kräfte des Guten in der menschlichen Seele. Im Einklang mit dem Evangelium behauptet Tolstoj, daß nur die Liebe das Böse bezwingt, und daß das Gute nichts anderes ist als die Liebe. Nun aber läßt sich die wahre Liebe — die Nächstenliebe — nie von allgemeinen Regeln leiten, sie ist stets auf eine individuelle Situation gerichtet, sie behandelt den Menschen nicht als Einzelfall eines allgemeinen Gesetzes, sondern als ein durch seine unwiederholbare Einmaligkeit wertvolles und schlechterdings unersetzbares Wesen. Die Liebe ist schlechthin konkret, sie läßt sich nicht hineinzwingen in den starren Rahmen irgendwelcher allgemeiner Regeln und Gesetze. Die Pflicht, die sie vor dem menschlichen Willen aufstellt, ist nicht eine abstrakte, für alle gleiche, von Zeit und Raum unabhängige Pflicht, sondern ein individuelles Sollen, welches das Gepräge einer zeitlich und räumlich bestimmten, einzigartigen und unwiederholbaren Situation trägt. Die Liebe weigert sich, die Gegenwart der Zukunft, das Nahe dem Fernen zu opfern. Sie handelt unmittelbar und ohne Aufschub, um ja nicht den unwiederruflichen Augenblick zu versäumen, und fragt nicht danach, ob ihr Tun auch irgendeiner allgemeinen Regel entspricht. Sie verleugnet nicht das individuelle Sein um der allgemeinen Pflicht willen; aber gerade darum ist in der Liebe das Sein irgendwie mit dem Sollen wieder vereint, und der Mensch ist für sie unsterblich nicht als Träger eines allgemeinen Sinnes, sondern als ein in seiner Einmaligkeit unersetzliches Individuum. Als Tolstoj — im Widerspruch zu seiner eigenen Lehre des negativen Guten — für die von der Hungersnot Heimgesuchten das von ihm verdammte Geld sammelte, als er sein Recht auf literarisches Eigentum dazu gebrauchte, den Duchoboren zu helfen, als er den Zaren anflehte, die Mörder seines Vaters zu begnadigen, ja selbst dann, als er dem von ihm negierten Staat die Verwirklichung von Henry Georges Landreform anempfahl — handelte er aus wirklicher Liebe heraus. Demgegenüber war

Digitized by Google

die abstrakte Liebe seiner Lehre vom negativen Guten, die ihm jeden Gebrauch von Geld und Recht, jedem Umgang mit Staat und seinen Würdenträgern verbat, bestenfalls eine Liebe zum Fernen. Gleichgültig gegen die Individualität, vom kalten Pathos der Utopie erfüllt, zögert diese Liebe nicht um des erhofften Endsiegs eines absoluten Ideals in einer unbestimmten Zukunft willen, jetzt gleich lebendige Menschen, unsere Nächsten, der Willkür der — sei es auch nur zeitweilig — siegreichen Mächte des Bösen auszuliefern. In Tolstojs »Märchen vom einfältigen Iwan« tritt die innere Verwandtschaft (im Abstrakten und Negativen) zwischen dem friedlichen und dem militanten Utopismus besonders deutlich zutage. Dieser spricht dem nächsten, sich auf die Macht des Zwanges stützend, jeden Eigenwert ab und betrachtet ihn lediglich als ein Mittel zur Verwirklichung seines abstrakten Ideals; aber auch der friedliche Utopismus des »Nicht-Widersetzens dem Bösen« macht nicht halt davor, die nächsten preiszugeben und sie an das siegreiche Böse zu verraten. Das Nicht-Widersetzen dem Bösen, zum abstrakten Gesetz einer erbarmungslosen allgemeinen Pflicht erhoben, zwingt die Nächsten, die Schreckensherrschaft des Bösen, die von anderen ausgeübt wird, in Ergebenheit zu dulden, — in genau derselben Weise wie auch der militante Utopismus die Menschen dazu zwingt, um eines Ewigkeitsideals willen ein temporäres Uebel zu ertragen. Dies abstrakte Nicht-Widersetzen dem Bösen schlägt von selbst in sein Gegenteil um. Denn schon in der abstrakten Allgemeinheit dieses Gesetzes ist ein Keim des Zwanges enthalten: Zwang ist schon überall da vorhanden, wo Verurteilung ist, aus welcher er unmerklich und unvermeidlich erwächst. Und ist auch die Verurteilung, ja Verdammung, mit der Tolstoj nicht geizte und von der seine Lehre vom negativen Guten sich nährt, nicht notwendig mit Haß verbunden, so schließt doch die ihr eigene Unversöhnlichkeit alle wahre Liebe aus. »Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet.« Nur im Verein mit diesem Gebote Christi behält auch das Gebot von dem Nicht-Widersetzen dem Bösen seinen wahren und unerschütterlichen Sinn.

In dem indischen Mythos vom Gott Wischnu, den Max Scheler mit Vorliebe zu erzählen pflegte, hat die Problematik des Nicht-Widersetzens dem Bösen einen klassischen Ausdruck gefunden. Es geschah einmal, daß der junge Wischnu, mit seinen Gefährten in einem herrlichen Garten lustwandelnd, von der Kühle eines klaren Sees verlockt, sich ins Wasser warf und sich vom Ufer entfernte; da überfiel ihn plötzlich die Weltschlange, die tief unten im See hauste. Die Jünglinge warfen ihm ein Schwert zu; Wischnu ergriff es und nahm furchtlos den Kampf mit dem Bösen auf. Aber so viel Köpfe er der Schlange auch abschlug, sofort

Digitized by Google

wuchsen neue und zahlreichere an ihrer Stelle; sein Arm erschlaffte, und immer enger spannten sich die Ringe der Schlange um seinen erschöpften Leib. Und siehe, da hört Wischnu eine göttliche Stimme von oben: »mein Sohn, mein Sohn, zeige doch, daß du ein Gott bist«. Da wirft Wischnu sein Schwert weg und gibt den Kampf gegen den Feind auf. Er schmiegt sich jeder Bewegung des Ungeheuers an. Er belauert jeden Vorstoß des Feindes und weicht ihm geschickt aus durch eine genau angepaßte Bewegung seines Leibes, — so wird er selbst ungreifbar für das Böse. Die Umklammerung des ermatteten Ungeheuers, dem sich sein Gegner immer wieder entwindet, lockert sich, — und schließlich verschwindet die im Kampf mit der unangreifbaren inneren Aktivität des Geistes erschöpfte Weltschlange in der Tiefe des Sees. Wischnu geht aus dem Zweikampf als Sieger hervor. — Dieser Mythos kann gedeutet werden als ein Sinnbild der siegreichen Passivität, — ein Sinnbild des asketischen Ostens im Gegensatz zur heroischen Aktivität des Westens. Der äußeren Technik des letzteren wird hier die innere Seelentechnik des Fakirs entgegengestellt, dessen Wille darauf gerichtet ist, den Leib in ein schlechthin gehorsames Werkzeug des Geistes zu verwandeln. Nun ist aber auch in diesem Fall das äußere Nichttun, die äußere unbedingte Passivität eine Frucht der höchsten inneren Willensanspannung, der vollkommenen seelischen Sammlung, der intensivsten Konzentration und Bereitschaft zum inneren Tun. Man könnte diesen Mythos aber auch im Sinne der christlichen Nächstenliebe deuten, deren Eigenart ja gerade darin besteht, daß sie sich an eine individuelle Situation anschmiegt und immer auf einen konkreten Nächsten, einen unwiderruflichen Augenblick gerichtet ist. Auf jeden Vorstoß des Bösen reagiert sie auf eine neue, ganz individuelle und unwiederholbare Weise, so daß die mechanische Stoßkraft des Bösen vor der nie versiegenden schöpferischen Kraft der Liebe notwendig erlahmen muß. Die Tolstojsche Lehre vom Nicht-Widersetzen dem Bösen ist weit entfernt nicht nur von diesem Ideal der tätigen Nächstenliebe, sondern auch von der asketischen Technik des indischen Orients. Im Vergleich zu der raffinierten Art, in welcher diese Technik alle in Seele und Körper des Menschen verborgenen Triebe und Kräfte ihrem Ideal des aktiven Nichttuns nutzbar zu machen weiß, erscheint Tolstojs »Rückkehr zur Einfachheit« als ein viel zu unschöpferischer, rein äußerlicher Weg. Obgleich Tolstoj sich weigert, in der Vervollkommnung des äußeren Milieus (der »Einrichtungen«) ein wirksames Mittel zur Bekämpfung des Bösen zu sehen, verlegt er doch paradoxerweise — von der Negativität seines Denkens verführt — das Schwergewicht seiner Lehre in die Schaffung einer bestimmten äußeren Umgebung, einer Lebensordnung, die eine

Digitized by Google

Verneinung der in seinen Augen entwerteten Einrichtungen sein soll. Und nun vollends die düstere Abstraktheit des negativen Guten, das sich in starren allgemeinen Vorschriften erschöpft und vom Geiste rechthaberischer Unduldsamkeit getragen ist, hat wenig gemein mit der Intensität des seelischen Tuns, mit der sich stets auf neue Art offenbarenden schöpferischen Aktivität, die das Wesen der wahren Nächstenliebe ist. Ist diese immer mit Freude, ja Fröhlichkeit verbunden, so macht die dem negativen Guten innewohnende Unruhe der Negativität es zu einem typischen Vertreter des »unglücklichen Bewußtseins«. Im düsteren Optimismus des negativen Guten, der die Realität des Bösen negiert, um das Einzelne dem Allgemeinen, das Nächste dem Fernen utopistisch zu opfern, geht jede wahre Freude und Fröhlichkeit notwendig verloren. Denn diese kann ja nur am Individuellen aufblühen.

In dem abstrakten Sollen des negativen Guten sind alle Kennzeichen der Nächstenliebe verloren gegangen: ihr Gerichtetsein auf einen individuellen Gegenstand, ihre Anschmiegung an eine konkrete Situation und an diesen unwiderruflichen Augenblick, die schöpferische Neuheit ihres in keinen allgemeinen Regeln je zu erfassenden Tuns. Tolstoj wirft das Schwert weg im Kampfe mit dem Bösen, gegen das er sich schützen zu können glaubt durch die schwere Rüstung verstandesmäßiger abstrakter Gebote. Aber so kunstvoll auch die Kasuistik des Verstandes die einzelnen Glieder der Rüstung aneinander schmieden mag, — das Böse findet immer noch eine verwundbare Stelle für seinen Stachel. Die Liebe allein vermag seine Angriffe zu parieren, weil sie — nicht geschwächt durch Abstraktheit und Diskursivität — eine unendliche schöpferische Elastizität besitzt und beweglich ist wie das Leben selbst, als dessen höchste Offenbarung sie erscheint. Und darum hat Wl. Solowjew recht, wenn er behauptet (»Drei Gespräche«), das Reich des negativen Guten sei ein Reich des Todes, und nicht des Lebens.

Tolstoj hat sich aber nicht bei seiner Lehre vom negativen Guten beruhigt. Seit Beginn der 90er Jahre entfremdete er sich in wachsendem Maße dem sogenannten »Tolstoismus« und näherte sich immer mehr der asketischen Auffassung des Guten. Tolstojs Biographen vertreten die Ansicht, daß diese neue Wandlung ihre Ursache hatte in dem Widerspruch zwischen der Lehre und dem Leben, der den großen Dichter mit der Zeit immer schwerer bedrückte [1]). Dies ist zweifellos richtig. Gleichwohl ist unbestreitbar, daß es daneben auch innere, in der Lehre selbst enthaltene Gründe gab, welche Tolstoj zwan-

1) T. Polner. L. Tolstoj und seine Frau. Berlin. 1928. S. 297 f.

Digitized by Google

gen, die von ihm so tief und schmerzhaft erlebte Problematik des negativen Guten restlos zu erschöpfen. In »Gottes Reich ist in uns« ist sich Tolstoj der inneren Widersprüche seiner Lehre, die wir oben hervorgehoben haben, bereits klar bewußt. Er erkennt deutlich die Begrenztheit der rein negativen Definition des Guten, die, alle äußeren Einrichtungen für wertlos erklärend, trotzdem — eben weil sie sich auf die Verneinung beschränkt — das größte Gewicht auf die Schaffung einer bestimmten äußeren Lebensumgebung legt. Jetzt aber verlegt Tolstoj die Hauptaufgabe des Menschen aus der äußeren Sphäre des Handelns in die innere der Selbstvervollkommnung. »Die Aufgabe des Christen, durch die er alle seine Ziele erreicht, ist es, seine innere Flamme zu schüren und den Menschen voranzuleuchten . . . Unser Wirken muß Wurzeln haben; diese Wurzeln sind in unserer Unterwerfung unter den Willen Gottes, in einem der inneren Vollendung und der Vermehrung der Liebe gewidmeten persönlichen Leben zu finden«. Wohl ist Tolstoj nach wie vor der Ansicht, daß alles seelische Geschehen auch die Welt verändert. »Ist was in der Seele geschehen, so wird dies auch im Wandel der Welt sich zeigen.« Jedenfalls heißt jetzt das neue Glaubensbekenntnis Tolstojs — Selbstvervollkommnung und Liebe unter allen Lebensumständen.

Bemerkenswert ist, daß je mehr sich Tolstoj mit dem Leben, das ihn umgab, aussöhnte, je weniger er verneinte und verdammte, desto deutlicher die uns schon bekannte Maske der Negativität — die verstandesmäßige Abstraktheit — bei ihm hervortrat. Vollendung, Liebe ist jetzt vor allem das »Sich-Bekennen zur Wahrheit« und zwar zu einer solchen Wahrheit, welche die größtmögliche Uebereinstimmung unter den Menschen gewährleisten und für alle annehmbar sein soll. — »Ich fragte mich einmal (notiert Tolstoj in seinem Tagebuch): glaube ich denn? Glaube ich wirklich daran, daß der Sinn des Lebens in der Erfüllung von Gottes Willen besteht, daß dieser Wille die Mehrung der Liebe in mir und in der Welt zum Ziel hat, und daß ich durch diese Mehrung, durch die Vereinigung des Geliebten zu einem Ganzen mir ein künftiges Leben bereite? Und ich mußte mir antworten, daß ich nicht so, nicht in dieser bestimmten Form glaube . . . Woran denn aber glaube ich, fragte ich mich dann. Und antwortete darauf aufrichtigerweise: daran, daß man gut sein soll, sich demütigen, verzeihen, lieben soll. Daran glaube ich mit meinem ganzen Wesen.« Die Abstraktheit seines rein verstandesmäßigen Gottes geht so weit, daß Tolstoj sich schließlich fragen muß, »ob man denn nicht überhaupt ohne Gott auskommen könne«? »Und es kam mir in den Sinn (heißt es in »Gedanken über Gott«), daß es möglich sei, — ja daß es überaus wichtig wäre für die Einigung mit Chinesen, Konfuzianern, Buddhisten,

Digitized by Google

unseren Gottleugnern, Agnostikern, — auf diesen Begriff ganz zu verzichten. Ich dachte, daß es genüge, sich zu dem Gotte zu bekennen, der in mir ist, ohne Gott an sich — den, der ein Teilchen seiner selbst in mich hineingelegt haben soll — anzuerkennen. Und sonderbar — plötzlich ward ich traurig, verzagt, bange. Ich wußte nicht, warum, aber ich fühlte, daß ich geistig tief gesunken war; alle Freude, alle seelische Kraft war von mir gewichen. Da erst begriff ich, daß dies daher kam, daß ich mich von Gott abgekehrt hatte. Und wieder sann ich nach, ja — so seltsam es klingen mag — ich riet hin und her, ob es einen Gott gäbe oder nicht, und es war mir, als ob ich zu ihm zurückfände.«

Tolstoj fühlte, daß die Abstraktheit seiner verstandesmäßigen Gotteslehre ihn in eine öde Wüste geführt hatte. Er vermochte aber den Weg des abstrakten Verstandes nicht mehr zu verlassen. Die einzige Rettung sieht er in einer synkretischen Lehre, die aus allen Religionen, aus allen philosophischen Systemen einen gemeinsamen, für alle Menschen annehmbaren, weil vor dem Verstande bestehenden Kern herausschälen soll. Er glaubt, daß »die Menschen die Lebensprobleme nur ernst zu nehmen brauchen, und es würde sich ihnen eine und dieselbe religiöse und sittliche Wahrheit in allen Lehren von Krischna, Buddha, Konfuz bis zu Christus und den neueren religiösen Denkern erschließen«. »Alle besten Denker von Moses, Sokrates, Krischna, Epiktet, Buddha, Mark Aurel, Konfuz, Christus, Johannes d. Apostel, Mahomet ab bis zum Rousseau, Kant, dem Perser Bab, dem Inder Wiwekananda, Channing, Emerson, Ruskin, Skoworoda u. a. haben eigentlich eines und dasselbe behauptet.« Um dies nachzuweisen, stellt Tolstoj seinen »Lesezirkel« zusammen, eine Sammlung, für die er aus den Werken der »besten Denker der Menschheit« all das zusammensucht, was ihm am treffendsten die für alle gleiche absolute Wahrheit auszudrücken scheint. Diese Umwandlung der ursprünglichen Kulturverneinung in einen abstrakten philosophischen Synkretismus ist höchst bezeichnend. Der gleiche Denker, der sich so kühn zu seinem Nicht-Wissen, ja zu der Unerkennbarkeit der absoluten Wahrheit bekannte, behauptet jetzt das Vorhandensein eines unerschütterlichen gemeinsamen Urgrundes, angesichts dessen alle Verschiedenheiten, alle Schattierungen des menschlichen Denkens belanglos erscheinen. Dieser gemeinsame Urgrund ist mit dem Verstand zu fassen. Im Gegensatz zu seiner früheren pädagogischen Doktrin vertritt jetzt Tolstoj die Ansicht, daß die Wahrheit den Zöglingen als etwas Endgültiges und Unwandelbares vermittelt werden könne und müsse. Ja noch mehr: Tolstoj zwingt seine »Wahrheit« auch den »besten Denkern der Menschheit« selbst auf, indem er aus dem lebendigen Ganzen ihres Gedankengewebes das ihm Gefallende

Digitized by Google

als den wahren Sinn ihrer Lehre willkürlich herausgreift. Darum wäre es auch falsch zu behaupten, Tolstoj hätte in dieser seiner letzten Periode die Bejahung an Stelle der Verneinung gesetzt. Nach wie vor beherrscht die — wenn auch restlos erschöpfte — Negation sein Denken, nur daß sie sich jetzt als Bejahung gibt. Wieder haben wir es mit der Maske der Verneinung — der abstrakten Allgemeinheit — zu tun: diesmal tritt sie auf als die angeblich allen philosophischen Systemen gemeinsame, fertige und endgültig formulierte Wahrheit, vor der das spezifisch Individuelle jeder einzelnen Lehre verschwindet. Der »Lesezirkel« ist nicht die Ueberwindung der Negativität, sondern deren Selbstzersetzung.

5.

Bestünde das Wesen der Philosophie in den von ihr gebotenen Lösungen, so würde die Entwicklung Tolstojs als Denker für unsere Zeit kaum von Interesse sein. Seine Antworten — in allen drei Phasen seiner Entwicklung — weichen durchaus ab von der Grundrichtung des heutigen Denkens: weder die Kulturverneinung, noch die Negation der Persönlichkeit, noch die Vereinigung beider Motive in der Lehre vom negativen Guten stehen im Einklang mit dem Geist unserer Zeit, wie ja überhaupt der allgemeine Vernunftsmoralismus Tolstojs ihr durchaus fremd ist. Wir haben um so weniger Grund, uns mit Tolstojs Antworten zu begnügen, als er ja selbst sich mit den eigenen Lösungen nie zufrieden gab. »Suchen, immer suchen«, diese seine letzten Worten auf dem Totenbett drücken am besten sein Wesen als Denker aus. Vielleicht ist dies der Grund, warum er in seiner letzten Entwicklungsperiode, als er seine endgültige Wahrheit gefunden zu haben glaubte, Pascal so sehr liebte. »Es gibt nur drei Arten Menschen: die einen haben Gott gefunden und dienen Ihm; die anderen haben Ihn nicht gefunden und suchen Ihn; die dritten haben Ihn nicht gefunden und suchen Ihn auch nicht. Die ersten sind verständig und glücklich, die letzteren — töricht und unglücklich; die mittleren — unglücklich, aber verständig«. Zu diesen Worten Pascals bemerkt Tolstoj: »Ich bin der Ansicht, daß der von Pascal festgestellte Unterschied zwischen den ersten und den zweiten . . . keineswegs so groß ist, wie er dachte, ja eigentlich überhaupt nicht vorhanden ist. Ich glaube, daß diejenigen, welche Gott von ganzem Herzen und leidvoll (en gémissant, wie Pascal es ausdrückt) suchen, Ihm bereits dienen. Sie dienen Ihm, denn durch diese Qual des Suchens bahnen sie sich den Weg zu Gott, wie es Pascal selbst in seinen »Gedanken« tut«. (Vorwort zum »Tagebuch« von Amiel.)

Mit beispielloser Intensität und Aufrichtigkeit hat Tolstoj die Proble-

Digitized by Google

matik des Guten, die Problematik der autonomen Kultur und der Persönlichkeit erlebt; und schon allein dadurch hat er, der nie den Weg zu Gott fand, ihn aber unermüdlich suchte, mehr als mancher andere für die Wiedergeburt des wahren religiösen Fühlens und Denkens getan. Selbst die Negativität seiner Denkart, welche die verstandesmäßige Abstraktheit seiner Lösungen bedingt hat, darf von uns nicht kurzerhand abgetan werden, sondern wir müssen sie als ein notwendiges Moment einer umfassenderen Wahrheit annehmen. Es geht heute nicht mehr an, über die von Tolstoj erlebte Problematik hinwegzugehen. Ganz klar hat dies Dostojewskij eingesehen, der in seiner bekannten Analyse der »Anna Karenina« nicht nur die Tiefe und Gewaltigkeit der von Tolstoj aufgerollten Probleme richtig erkannt, sondern auch gezeigt hat, wie die Problematik Tolstojs nicht erschöpft wird durch die von ihm gebotenen Lösungen. Uebrigens war sich Tolstoj selbst dessen bewußt: in seiner bewunderungswürdigen Analyse des Bösen, das von der menschlichen Seele Besitz ergreift und sie zerstört (»Anna Karenina«), in der Darstellung des Sieges der wahren Nächstenliebe über das Böse (Szene an Annas Krankenlager), ihres Sieges über den Tod (»Herr und Knecht«) und an unzähligen anderen Stellen seiner dichterischen Werke, seiner Tagebücher und Briefe deutet er, seiner Problematik treu bleibend, doch auch einen anderen — nicht mehr negativen, sondern positiven — Weg zu ihrer Lösung an. Hier liegt wohl die Erklärung dafür, daß Tolstoj so sehr wenig mit seinen Anhängern gemein hatte; pflegte er doch in seinen letzten Lebensjahren zu sagen: »er ist ein Tolstojaner, d. h. ein Mensch mit einer Weltanschauung, die mir am allerfremdesten ist [1])«. Die Tolstojaner haben Tolstoj nur seine Lösungen entlehnt, haben sie aber von der sie nährenden Problematik losgerissen.

Es ist noch nie jemanden der Beweis gelungen, daß in der Philosophie die Lösungen die Hauptsache seien. Im Gegenteil, wir sind heute mehr als je voreingenommen gegen alle festen »Standpunkte«, gegen alle künstlich aufgebauten Systeme; wir schätzen heute in der Philosophie am höchsten die unmittelbare Kraft, mit der sie das »Phänomen« selbst erfaßt und ohne alle vorgefaßten Urteile die in ihm enthaltenen »Aporien« aufdeckt. Die Bedeutung eines Denkers wird für uns stärker bestimmt durch die Bedeutsamkeit der von ihm aufgedeckten Aporien, als durch die Abgeschlossenheit der von ihm gebotenen Lösungen. Wir haben ein verschärftes Gefühl für die Fragwürdigkeit aller Systeme, für die Versuchung der philosophischen Architektonik und sind bereit mit Tolstoj zu sagen: »jedem philosophischen System haften neben den allgemeinen Irrtümern des Den-

1) Vgl. Polner, op. cit., 330.

Digitized by Google

kens auch die spezifischen Irrtümer des Systems als solchen an.« Um einen Denker richtig zu verstehen, muß man »sein System zerreißen«. Und das Unvergängliche eines Denkers ist nicht sein abgerundetes System, sondern recht eigentlich die Aporetik, die noch weiterlebt, wenn das System längst »zerrissen« ist. Eben darum haben wir versucht, Tolstojs Weltanschauung nicht statisch, sondern dynamisch, in ihrer Entwicklung, darzustellen. Es fällt heute nicht schwer, seine abstrakten Konstruktionen zu zerschlagen. Man darf aber auch heute nicht an der reichen Aporetik des Guten vorbeigehen, die unter den Trümmern seines Systems lebendig bleibt und die in all ihrer Tiefe bloßzulegen ihm vielleicht nicht zum mindesten die uns heutzutage so fremd anmutende Negativität seiner Denkart geholfen hat.

Digitized by Google

GOETHES »URWORTE – ORPHISCH«.

EINE INTERPRETATION

VON

JOHANNES HOFFMEISTER (HEIDELBERG).

I.

»Ich muß in meinen hohen Jahren mehr noch auf die letzten Formeln hindringen, durch welche ganz allein mir die Welt noch faßlich und erträglich wird.«

Am 9. Oktober 1817 schreibt Goethe an Knebel, daß er durch die Mythologen Hermann, Creuzer, Zoega und Welcker bis in die »orphischen Finsternisse« geraten sei. Goethe nimmt also Fühlung mit dem Geist einer Epoche des Griechentums, zu der er kein ursprüngliches Verhältnis hatte. Durch die ästhetische Konzeption Winckelmanns hatte er sich ein klar umrissenes, eindeutiges Bild der griechischen Antike schaffen können, dessen wesentlichster Bestandteil die »edle Einfalt und stille Größe« der lichten Götterwelt des Olymp war. Diese Tagesseite der griechischen Religiosität war ihm fester Besitz, den er verteidigte, sicherste Habe, an der er sich gebildet hatte und deren Klarheit ihm keine anders gerichtete historische Forschung rauben konnte.

Die Arbeiten der genannten Mythologen stehen in einer Entwicklung, die von Schellings Abhandlung über »Die Gottheiten von Samothrake« zu Bachofens »Gynaikokratie der alten Welt«, Rohdes »Psyche« und Nietzsches »Geburt der Tragödie« führt. Die Entwicklung griechischer Symbole und Mythen wird mit einer wahrhaft religiösen Glut erforscht, wie es sich in Bachofens schicksalhafter Liebe zu seinem Stoff und Nietzsches kühner ästhetischer Projektion einer tief erfahrenen Duplizität zeigt. Wie später Bachofen, sucht schon Creuzer in der Mannigfaltigkeit der überlieferten Symbole und Mythen nach einer Urreligion, die alle religionsbildenden Elemente in sich enthalten soll. Durch die Betonung der

Digitized by Google

Einflüsse chthonischer und pelasgischer Weltbilder, der orgiastischen und dionysischen Unterströmungen auf die griechische Religiosität entfernen sich jene Forscher von dem damals geltenden Ideal der Antike. Sagt doch Creuzer: »Wer vom homerischen Olymp ausgeht, der ist gerade auf dem Wege, die Uranfänge des religiösen Lebens unter den Griechen zu verfehlen«. War für Goethe gemäß seiner klassizistischen Einstellung diese Forschungsrichtung fremd, so erst recht der Forschungsgegenstand: »Sie haben mich genötigt, in eine Region hineinzuschauen, vor der ich mich sonst ängstlich zu hüten pflege«, schreibt Goethe an Creuzer, dessen »Symbolik« ihm als ein typisches Werk dieser Forschung vorlag.

Wie ist es Goethe möglich, sich trotz seiner Abneigung in diesen Stoff zu vertiefen, ihn sich nicht nur als Wissen anzueignen, sondern ihn durch die dichterische Gestaltung, in der die Anerkennung des Gehaltes Entscheidungen forderte, zu einer Glaubensfrage zu machen?

In der Gedächtnisrede auf Wieland charakterisiert Goethe dessen Einstellung zu den nichthomerischen religiösen Strömungen Griechenlands: Er sei bekannt geworden mit dem, »was uns von den Mysterien der Alten historisch überliefert« worden; er wäre zwar »nach seiner heitern klaren Sinnesart« »jene trüben Geheimnisse« geflohen, aber er hätte sich nicht verleugnet, daß »gerade unter diesen, vielleicht seltsamen Hüllen zuerst unter die rohen, sinnlichen Menschen höhere Begriffe eingeführt, durch a h n u n g s v o l l e S y m b o l e mächtige leuchtende Ideen erweckt ... worden«. In diesem Bericht über Wieland gibt Goethe zugleich seine eigene Einstellung. Die Anerkennung der sakralen Inhalte der Mysterien rechtfertigt noch nicht Goethes Wahl. Ihm mußten aus einer kultisch und zeitlich eng umgrenzten Schicht, dem spezifisch orphischen Kult, Formen entgegenkommen, in denen er einen verwandten Geist fühlte.

Die orphischen Lehren bilden die Übergangsstufe vom naiven Glauben an die homerische Götterwelt zu der philosophischen Spekulation des 5. und 4. Jahrhunderts. Den Orphikern war der Orgiasmus fremd; sie bildeten eine stille Lichtlehre aus, in die sie die tiefe Bedeutung dionysischer Bräuche geistig verarbeitet und verklärt aufnahmen. Im Gegensatz zu den dionysischen Weihen beruht das religiöse Leben bei ihnen nicht mehr auf geheimnisvoller Schau; es erhält sich in ethischen Zauberformeln, die zugleich theologische Dogmen und Sprüche der Lebensweisheit sind. Der Sinn des Kultus ist eine Sühnwirkung und ein Sühnbrauchtum zur Heiligung der entheiligten Welt, zur Wiedergeburt des entheiligten Leibes. Mit dieser Neuheiligung des Lebens hängt die symbolisierende Tendenz der Orphiker zusammen, die Goethes geistiger Haltung

Digitized by Google

am meisten entgegenkam: Kein traditioneller Brauch, kein überliefertes Symbol, kein alter Mythos behielt bei den Orphikern die ursprüngliche Bedeutung: Bild, Ritus und Wort wurden umgedeutet und durch höheren Sinn in eine neue Welt versetzt. Aus diesem »nach Symbolen drängenden Zaubergeist« stammen die orphischen Wörter und Formeln. Der Drang zum Symbol ist einer der bezeichnendsten Züge des alten Goethe; galt ihm doch die Gleichnisrede, der uneigentliche Ausdruck, das Symbol für die einzig adäquate Ausdrucksmöglichkeit der geschauten Geheimnisse der Welt. Er darf sich nach seiner »Art zu forschen, zu wissen und zu genießen nur an Symbole halten«, er kann »nur im Abglanz, im Beispiel, im Symbol« das mit dem Göttlichen identische Wahre schauen. Wie bei den Orphikern beruht auch Goethes Drang zum Symbol auf dem Willen zur Weltheiligkeit, auf dem Wunsch, »alles Reale symbolisch geläutert und sich auflösend« zu sehen.

Bezeichnend für Goethes Haltung ist nun die grundsätzliche Ablehnung des Historismus. Creuzer war bemüht, die Symbole aus dem griechischen Zeitgeist heraus in strengster Anlehnung an die Überlieferung, wenn auch unter starker innerer Anteilnahme am mythischen Stoff selbst, zu deuten. Goethe hält den Versuch, die »verborgne Weihe« der Mythen und Mysterien ihrem ursprünglichen Sinne gemäß zu erklären, für fruchtlos:

Die historischen Symbole —
Törig, wer sie wichtig hält,
Immer forschet er ins Hohle
Und versäumt die reiche Welt [1]).

In dieser beinahe jovialen Ablehnung des Geistes historischer Forschung ist sein Verhältnis zu den orphischen Finsternissen grundsätzlich ausgesprochen: Die Symbole der Orphiker sind ihm in ihrer Eigenbedeutung belanglos; sie können ihn nur ansprechen, wenn sie für ihn selbst wieder Symbole werden.

Goethe bewahrt sich vor »jenen trüben Geheimnissen« nicht nur, indem er »die Überlieferung alter und neuer orphischer Lehren zusammengedrängt, lakonisch, poetisch-kompendios« vorträgt, sondern indem er »das diffuse Altertum wieder quintessenziert«, »die abgestorbenen Redensarten aus eigener Erfahrungslebendigkeit wieder auffrischt«. Die Grenze zwischen bewahrendem Quintessenzieren und radikalem Umschaffen ist wohl labil; daß Goethe infolge seiner Verwurzelung im Allgemein-Menschlichen trotz seines Umschaffens »Ältestes mit Treue bewahrt«, spricht

1) Vgl. dazu die Zusammenstellungen in Heynachers Einleitung zu Goethes Philosophie (Philosophische Bibliothek) auf S. CV.

Digitized by Google

nicht gegen seine unhistorische Einstellung, auf Grund deren er dem Historischen nur einen persönlichen Symbolwert zuschreibt.

Wie im Drang zum Symbol kommt Goethe auch in der kultischen Redeform der Orphiker ein ähnlich gerichtetes Lebensgefühl und Kunstwollen entgegen.

Bei Creuzer ist die Rede von »orphischen Wörtern und Formeln«, ganz beiläufig auch von dem Terminus »Urwort«. Besonders im Briefwechsel zwischen Creuzer und Hermann, der Goethe vorlag, wird von ἱεροὶ λόγοι (heiligen Worten) gesprochen[1]). Sie werden entwickelt als »anfangs bildlich dargestellte Philosopheme, später ohne deutlichen Begriff geglaubte Sagen, nun . . . durch geheimnisvolle Deutung mystische Lehren«. Sie sind eine »Sondersprache«, verschleiernde Sinnsprüche, die ein Wissen über letzte Dinge vermitteln sollen. In gleichem Sinne nannte man die Schicksalssprüche des delphischen Orakels Urworte. »So sagten schon Sybillen, so Propheten« deutet gleichfalls auf diese Verwendung des Wortes.

In einer Abhandlung Zoegas aus den »Orphica« über den Tychebegriff fand Goethe die Zusammenstellung der gefeierten Schicksalsgottheiten der Orphiker: δαίμων, τύχη, ἔρως, ἀνάγκη, ἐλπίς. Goethe hat sich höchstwahrscheinlich durch diese Zusammenstellung an ein freilich sehr hölzernes Gedicht Knebels aus dem Jahre 1789 (gedruckt in seinen gesammelten Gedichten 1815) erinnert, in dem dieser, kurz charakterisierend, die vier Mächte, die »nach einem alten Spruch der Weisen den Menschen durch das Leben treiben«, Dämon, Glück, Liebe, Not, aufzählt. Vielleicht ist das Knebelsche Schema für den Gliederbau der Goetheschen Urworte richtunggebend gewesen. Daß Goethe die Hoffnung hinzufügt, wird sich als besonders bedeutungsvoll erweisen. Zunächst beschränkt sich der Terminus Urwort auf die Überschriften der Stanzen; so spricht Goethe von »orphischen B e g r i f f e n«. Als Urworte sind aber die Stanzen selbst zu fassen; so spricht Goethe von »orphischen G e s ä n g e n«, »uralten Wundersprüchen über Menschenschicksale«.

Daß Goethe diese Worte fand, ist zufällig, nicht aber, daß sie ihm gemäß waren. Die Überlieferung dieser »uralten konzentrierten Darstellung menschlichen Geschickes« mußte gerade ihrer eigentümlichen Form wegen dem Sprachbedürfnis Goethes entgegenkommen: Goethe hat viel eindringlicher und häufiger von den Gesetzen der Natur als denen der Geschichte und des Schicksals gesprochen. Für ihn herrschte im Schicksal der Völker die Willkür. Sann er überhaupt über das Schicksal nach, so suchte er sich über sein Schicksal, das Rätsel seiner eigenen Entwicklung

1) Zur Entstehungsgeschichte der »Urworte« vgl. Borinski, Philologus 1910.

Digitized by Google

Klarheit zu verschaffen (»Dichtung und Wahrheit« ist das stärkste Zeugnis dafür). Aber dies »eigentliche Grundwahre«, diese »Grund- und Hauptbegriffe des Lebens« stellte er nicht als Einheit und Ganzheit dar, wie er die Gesetzlichkeit der Natur in einigen Gedichten umfassend ausgesprochen hatte; denn das Gesetz im Einzelschicksal ist unaussprechlich; es würde sich in eine Vielheit von gesetzlos nebeneinander stehenden einzelnen Wahrnehmungen auflösen: »Das Gewebe unseres Lebens und Wirkens bildet sich aus gar verschiedenen Fäden, indem sich Notwendiges und Zufälliges, Willkürliches und rein Gewolltes, jedes von der verschiedensten Art und oft nicht zu unterscheiden, durcheinander wirkt.« Das Lebensgesetz des Einzelnen gehört zu den Geheimnissen, die sich allein in der Poesie »gewissermaßen« darstellen lassen, indem wir sie »in Widersprüchen ausdrücken«. »Da sich gar manche unserer Erfahrungen nicht rund aussprechen und direkt mitteilen läßt, so habe ich seit langem das Mittel gewählt, durch einander gegenübergestellte und sich gleichsam ineinander abspiegelnde Gebilde den geheimeren Sinn dem Aufmerkenden zu offenbaren«. Für diese Technik des Dichters waren die Urworte der beste Stoff: Goethe findet die Form des Widerspruchs, der gegenseitigen Ausschließung und Abspiegelung in den fünf Schicksalsgottheiten der Orphiker vorgebildet: Es widersprechen sich Dämon und Tyche, Dämon und Ananke, Dämon und Elpis, Ananke und Elpis. Als orphische Gottheiten erfüllen sie zugleich die Forderung symbolischen Ausdrucks. So stellen die Urworte Symbole der Schicksalsanschauung Goethes, die letzterkennbaren, doch real erkannten, alle Fälle in sich begreifenden Urphänomene des Einzelschicksals dar.

Die Urworte sind nicht nur Darstellung als Niederschlag einer Erkenntnis; zwar haben sie schon als theoretische Fixierung für Goethe eine tiefe psychologische Bedeutung, aber sie sind zugleich Unterweisung oder Lehrgedicht und Beschwörung oder Zauberformel. Damit kommen wir zur eigentlichen Interpretation des Terminus »Urwort«.

Das Wort ist eine Sinngebung des Lebens. Das verdeutlicht zur Genüge die lutherische Übersetzung des johanneischen Logosbegriffes. Urwort bedeutet dann erste oder tiefste Sinngebung des Lebens. So bezeichnen die Urworte uraltes Weisheitsgut der Menschheit. Sie eröffnen »dem Nachdenkenden einen unendlichen Raum und lassen alles, was wir nur erfahren haben, wie in tausendfältigen Spiegeln wiedererblicken«. Sie erleichtern »dem Geiste die wichtigsten Betrachtungen«. Das ist ihre metaphysische Bedeutsamkeit, die in ihrem Charakter als allgemeingültiges Lehrgedicht ruht. Boisseré nennt sie »die Lehrbriefe zu den Geheimnissen des Lebens, die für jeden auf besondere Weise« gel-

Digitized by Google

ten, denn »jeden erinnern sie mehr oder weniger an sein eigenes, geheimstes Schicksal und Erlebnis, Streben, Lieben, Leiden und Hoffen«[1]). Für Goethe sind sie in ihrer Allgemeingültigkeit die letzten Formeln, durch welche allein ihm die Welt noch faßlich wird.

Jedes Wort ist dadurch, daß es Sinngebung ist, auch Erlösung aus der Sinnlosigkeit. So befreien die Urworte von der Sinnlosigkeit des Schicksals, das den Menschen einengt und quält,

»Das wogenhaft und schrecklich ungestaltet
Nicht Maß, noch Ziel, noch Richte weiß zu finden —
Und brausend webt, zerstört und knirschend waltet . . .«

Besonders der alte Goethe, der Greis, der sich zum »Mystizismus« bekennt, sieht das Schicksal immer dualistisch: »er sieht, daß so vieles vom Zufall abzuhängen scheint, das Unvernünftige gelingt, das Vernünftige schlägt fehl, Glück und Unglück stellen sich unerwartet ins Gleiche . . .«; »verwirrende Lehre zu verwirrtem Handel waltet über die Welt«. Aus der Verdrießlichkeit über den Dualismus im Schicksal, das zugleich Gesetz und Willkür ist, befreien die Urworte:

»Der Dichter sucht das Schicksal zu entbinden . . .«

Goethe sagt in Dichtung und Wahrheit: »Nur wenige Menschen gibt es, die sich ein für alle Male im ganzen resignieren, um der partiellen Resignation auszuweichen. Diese überzeugen sich von dem Ewigen, Notwendigen, Gesetzlichen und suchen sich solche Begriffe zu bilden, welche unverwüstlich sind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichen nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt werden.« Dadurch aber, daß wir uns diese normativen, unverwüstlichen Begriffe bilden, gewinnen wir Kraft, die letzten Lebensnotwendigkeiten zu bejahen. (»Wer will, der muß . . . wer einsieht, der will.«) So sind die Urworte die Urphänomene der Schicksalsgebundenheit, bei denen wir — sei es handelnd oder erkennend — resignieren müssen, die uns aber zugleich erheben, weil sie ewig sind. »Die großen Urworte« lassen uns »leicht und leidlich über den Augenblick hinauskommen«. Sie sind die »Allgemeinheiten«, die »Früchte des Alters, an denen wir uns wiederherstellen müssen«. Durch sie allein wird die Welt noch erträglich. Das ist ihre psychologische Bedeutsamkeit, ihre Magie.

Allerdings nimmt Goethe durch die eigene Erklärung[2]), die er als

1) In diesen Worten sucht Boisserée die Urworte zu umschreiben.

2) In den Heften über Kunst und Altertum. Vgl. damit Goethes Gespräch mit Luden vom 19. August 1806: ». . . Der Dichter soll doch nicht sein eigener Erklärer sein und seine Dichtung in alltägliche Prosa fein zerlegen; damit würde er aufhören, Dichter zu sein.

Digitized by Google

»Rahmen« verteidigt, den Urworten sowohl den Charakter der Allgemeingültigkeit als auch der Magie. Er will, »daß zum Verständnis derselben einiges geschähe, damit dasjenige, was sich nur a h n e n läßt, auch einem klaren Sinn gemäß und einer r e i n e n E r k e n n t n i s übergeben werde«. Goethe legt das Allgemeingültige (d. i. das »Geahnte«) durch spezielle Prägungen und einseitige Beispiele, d. h. durch Besonderes fest. Er nimmt den Urworten damit das verhüllende Prinzip und löst sowohl inhaltlich als auch formal das Formelhafte, wodurch der Sinn des sprachlich Gebannten allein faßlich ist und legt den Nachdruck auf die didaktische Seite seines Sagens — wobei er, wie auch sonst, seiner Dichtung das intimste und intensivste Leben zu nehmen droht. Goethe hat in seiner Interpretation mehr verschwiegen als enthüllt . . .

Es ist nichts leichter, als die Urworte als begriffliche Abstraktionen aufzufassen — spricht doch Goethe selbst von »orphischen Begriffen«. Auch betont er den Unterschied in der Darstellung der Lebensideen: »Die Alten brachten die großen Ideen des Lebens damals in Götter und Gestalten, wir bringen sie in Begriffe.« Goethe rühmt zwar an dem griechischen Volksglauben die »reine charakteristische Personifikation ohne Hinterhalt und Allegorie«; — müssen aber nicht seine Personifikationen kosmischer und menschlicher Schicksalsmächte durch sein Umschaffen notwendig Begriffe werden? Im historischen Teil der Farbenlehre deutet Goethe die Gefahren unserer Begriffsbildung an: Die ursprüngliche Bedeutung könne schon durch die Übersetzung völlig verlorengehen, gerade dann, wenn man sich an den Geist zu halten meine. Er scheut den Begriff als blutlose Abstraktion: »Im Wort fertig aufgestellt, im Wort erstarrt; mit ihm wird nun als wirklichem Wesen verfahren.« Goethe überwindet diese Gefahr, »indem das Wort mit dem Empfundenen, Geschauten unmittelbar zusammentreffend« erfaßt wird. Dem »Gepräge der griechischen Denkform«, der reinen Personifikation in bildlicher Darstellung, kann er nicht gerecht werden. Wir glauben nicht an Goethes Personifikationen, auch da nicht, wo er sie ausdrücklich einführt, wie in der Eros- und Elpis-stanze. Sie wirken matt wie in seinen Singspielen und Maskenzügen. Die Urworte sind nicht Gestalten, sondern gestaltende Kräfte. Als symbolische Einzelmächte der einen Schicksalsmacht werden sie die M i t t e halten zwischen modernen Begriffen und antiken Gestalten, d. h. zwischen starren Gesetzen und wirkenden Kräften. Es wird sich im Verlauf der Untersuchung zeigen, wie das Schwanken zwischen diesen sprachlichen Extremen künstlerisch gebannt ist durch die Wechsel-

Der Dichter stellt seine Schöpfung in die Welt hinaus; es ist Sache des Lesers, des Ästhetikers, des Kritikers, zu untersuchen, was er mit seiner Schöpfung gewollt hat.«

Digitized by Google

beziehung zwischen Urwort und Stanze (ja sogar schon zwischen Urwort und Übersetzung desselben). Es erhält seinen schlichtesten Ausdruck in dem unendlich beziehungsreichen Terminus: »Urworte«.

Goethe betont, daß die fünf Stanzen als »Folge« betrachtet werden müssen. Die Urworte sind also nicht lose aneinandergereiht als »verschiedene Offenbarungsarten des Schicksals im Menschenbereich« (Gundolf). Auch daß Goethe diesen fünf dämonischen Mächten noch andere hätte anreihen können, läßt sich nicht mit Goethes Auffassung, viel weniger noch mit dem Gedicht selbst vereinbaren [1]). Als Folge bilden die Urworte eine Einheit in sich. Damit stoßen wir auf das Zentralproblem der Interpretation: Es gilt, die fünf Stanzen als Folgezusammenhang zu begreifen. Schon ihr Charakter als Gedicht, als ästhetisches Ganzes weist auf diese Einheit hin. Goethe versteht unter der Folge den Folgezusammenhang des Lebens. Jedem Urwort entspricht dann eine Stufe im Menschenleben von der Geburt bis zum Greisenalter. Die Urworte werden so in die Einheit des individuellen Lebens eingespannt. Sie folgen aufeinander, psychologisch begründet und entwickelt als Symbole der Lebensstadien. Der biologische Folgezusammenhang ist nicht nur Ordnungsprinzip, künstlerische Nebenabsicht. Denn das Leben ist das Element, in dem sich das Schicksal notwendig vollzieht. Das Leben wird nicht geschildert, sondern als Schicksalsablauf dargestellt. Die Urwortfolge bildet die schicksalhafte Verkettung des biologischen Folgezusammenhanges nach. Werden also die Schicksalsmächte in den individuellen Lebensgang eingespannt, so ist damit nicht zugleich vorausgesetzt, daß die Macht, die eine Stufe wesentlich bestimmt, auf sie beschränkt ist. Die Schicksalsmächte wirken nicht nur nacheinander, sondern — wenn auch unter besonderem Hervortreten einer derselben — ineinander. Indem wir die einzelnen Schicksalsmächte als ineinander und sich entgegenwirkend, sich aneinander steigernd, und sich zu einer neuen Macht auflösend betrachten, verlassen wir die Basis des biologischen Folgezusammenhanges. Die fünf Stanzen werden nicht nur durch die Einheit des Lebens, sondern vor allem durch ihren gedanklichen Aufbau nach dem Gesetz des Widerspruchs und der gegenseitigen Forderung zusammengehalten: Sie werden als philosophischer Folgezusammenhang begriffen. Das Ur-

1) Die von Gundolf angeführten Schicksalsmächte: Furcht, Mangel, Sorge, Schuld, Not und Tod sind nicht wie Dämon, Tyche, Eros, Ananke und Elpis schicksalschaffende, immer vorhandene Mächte im Leben jedes einzelnen Menschen, nicht primäre Grundkräfte, sondern wirkendes Schicksal bereits voraussetzende, vorübergehende innere oder äußere Zustände und Ereignisse im Leben mancher Menschen. Sie gehören auf keinen Fall in diesen streng geschlossenen Kreis.

Digitized by Google

wort Dämon steht nicht nur am Anfang, weil es die erste Offenbarung des Schicksals, sondern weil es seine stärkste und bestimmendste ist. Der Eros ist das mittlere Urwort nicht nur als Erlebnis des Jünglings, sondern als das schicksalhafteste Erlebnis überhaupt. Die Hoffnung bildet den Abschluß nicht nur als Schicksalsmacht des Greisenalters, sondern als Gegenmacht gegen die ersten vier Mächte, als ihre Ergänzung und Überwindung zugleich.

Um den spezifischen Sinn, den die Urworte zur Zeit ihrer Entstehung haben, zu erfassen, suchen wir sie in die gesamte Entwicklung des Erlebens, Dichtens und Denkens Goethes hineinzustellen und diese Entwicklung bis zu dem Punkte hinzuführen, wo sie ihre gedanklich oder dichterisch ausgesprochenen Höchstwerte haben. Von diesen Normen aus wird das tiefere Wesen des Folgezusammenhangs deutlich.

II.

»Dein Los ist gefallen, verfolge die Weise.
Der Weg ist begonnen, vollende die Reise!«

In einem Brief an Zelter aus dem Jahre 1816 knüpft Goethe bei der gern gebrauchten Redewendung: Lange Leben heißt vieles überleben« an den Werther an, den er zufällig in die Hände bekommen hatte: »Dieses bei mir längst verschollene Lied fing wieder an zu klingen. Da begreift man denn nun nicht, wie es ein Mensch noch vierzig Jahre in einer Welt hat aushalten können, die ihm in früher Jugend schon so absurd vorkam. Ein Teil des Rätsels löst sich dadurch, daß jeder etwas Eigenes in sich hat, das er auszubilden gedenkt, indem er es immer fortwirken läßt. Dieses wunderliche Wesen hat uns nun täglich zum Besten und so wird man alt, ohne daß man weiß, wie und warum«. Goethe nennt dieses »wunderliche Wesen« in der ersten Urwortstanze den Dämon. Das Problem, in der Briefstelle in den wichtigsten Punkten zum erstenmal formuliert, wird aus der Frage nach dem eignen Schicksal geboren; es ist erst ein Ergebnis der Weisheit des alten Goethe. Mit Unrecht hat man die Dämonstanze zu entschieden als ein Zeugnis für »das Dämonische« genommen [1]). Nur dadurch konnte auch die Gleichsetzung des Dämon mit dem Individual-Dämonischen in Stefan Zweigs Buch »Der Kampf mit dem Dämon« entstehen. Wie Koch in seinem Buch »Goethe und Plotin«

1) Obenauer zeigt (in seinem Buch: Goethes Verhältnis zur Religion), daß das Problem des Dämonischen in der Dämonstanze philosophisch tief gefaßt ist.

Digitized by Google

zeigt, führt die Mystik der Orphiker und Neuplatoniker näher und umfassender an das Denken des alten Goethe heran als die begrenzte Idee des Dämonischen, die ja doch auch erst aus dieser Sphäre stammt. Die Beziehung des Dämons zum Dämonischen wird an einer sinnfälligen Stelle zu zeigen sein.

Nach antiken Vorstellungen wird der Dämon bei der Geburt der Seele beigegeben. Je nach der Werthaftigkeit des Individuums ist er höherer oder niederer Art. Die Verantwortlichkeit der Seele auf ihrem Wege durchs Leben besteht darin, daß sie sich fest an ihren Dämon klammert, um in allen Lagen und Fragen seine Winke zu verstehen. Der Dämon ist der Schutzgeist, eines jeden Menschen, »das unserer Tätigkeit übergeordnete Prinzip« (Creuzer); er wird aber durch die feste Verklammerung mit der Seele zur treibenden Idee des Menschen, zur »potenzierten, abstrakt empfundenen Individualität«, seine urbildliche Persönlichkeit (Koch). Er ist nicht nur des Menschen »eigentümliches Sein und Wirken«, sondern zugleich »die eigentümliche Ursache seines Bestehens«, der »Mystagog des Lebens« (Menander).

Wir versuchen diese dreifache Bedeutung, die Steigerung des Dämon vom Schutzgeist zum Inbegriff des Ich und zur Ursache des Lebens bei Goethe aufzuzeigen.

Die Vorstellung vom Dämon als Schutzgeist entwickelt sich bei Goethe aus dem Geniusbegriff Hamanns und Herders: »Es täte uns not, daß der Dämon uns täglich am Gängelbande führte und uns sagte, und triebe, was immer zu tun sei«. Ähnlich formuliert auch die Interpretation Goethes: »In diesem Sinne einer notwendig aufgestellten Individualität hat man einem jeden Menschen seinen Dämon zugeschrieben, der ihm gelegentlich ins Ohr raunt, was denn eigentlich zu tun sei . . .« [1]). In der Stanze selbst aber ist nicht von diesem Schutzgeist die Rede, sondern von dem Lebensgesetz des Einzelnen, von der Einheit und Unveränderlichkeit seiner Eigenschaften, kurz, von seiner Individualität. Aus der Möglichkeit der Beziehung zwischen Schutzgeist und Individualität ergeben sich folgende Fragen: Reicht die Vorstellung eines Schutzgeistes aus, um die Unveränderlichkeit des Individuums zu erklären? Ist der Dämon das Individuelle selbst als eine Kraft, die etwa auf eine in jedem Menschen vorhandene, allgemeine Substanz mit verschiedener Intensität wirkt? Ist der »selbständige, selbstsüchtige« Dämon nur Schutzgeist, d. h. Bewahrer und Entwickler einer schon vorhandenen, individuell geprägten Substanz?

Goethe spricht in der Interpretation von einem der Erläuterung be-

1) Vgl. auch Goethes Brief an Frau von Stein vom 25. 5. 1787.

Digitized by Google

dürftigen »Bezug« zwischen Stanze und Urwort und erhebt sich über die Schwierigkeit einer eventuellen Identifizierung von Dämon und Individualität, indem er sagt: »Der Dämon b e d e u t e t hier die notwendige, bei der Geburt unmittelbar ausgesprochene, begrenzte Individualität der Person, das Charakteristische, wodurch sich der Einzelne von jedem andern bei noch so großer Ähnlichkeit unterscheidet.« Wir haben hier den »Bezug« zwischen Urwort und Stanze, den Goethe charakteristisch als Bedeutung faßt, näher zu betrachten.

Schon bei Plotin ist der Schutzgeist innig mit dem ganzen Wesen des Menschen verkettet. Er wurde deshalb zur Potenz der Individualität gesteigert. Die gleiche Näherung drückt Goethe aus, wenn er vom »individuellen Dämon« spricht. Individuelle Substanz und die Kraft, die auf sie einwirkt, sind aufeinander abgestimmt. »Angeborene Kraft und Eigenheit«, d. h. Dämon und Individualität, bestimmen des Menschen Schicksal. Legt Goethe, wenn er gegen das Streben nach Originalität polemisiert, den Nachdruck auf die Kraft: »Was können wir denn unser eigen nennen als die Kraft, die Energie, das Wollen«, so bedeutet das nicht die Ablehnung des qualitativen Individualismus zugunsten eines quantitativen, in dem sich die Individuen nur durch ihr Kraftmaß unterscheiden, sondern betont lediglich das Wesen der Individualität als ein Lebendiges, Wirkendes und Sichauswirkendes. Die Individualität ist nicht nur geprägte Form, starre Substanz, sondern zugleich lebendige Entwicklung. Weil die Individualität ein Wirkendes ist, kann der Dämon die Unveränderlichkeit des Individuums »bedeuten«. Der Dämon steht deshalb für die Individualität; er ist das ihr adäquate Symbol. Die Unzulänglichkeit des sprachlichen Ausdrucks erfordert eine polare Zerlegung der Einheit des Dynamischen und Konstanten in Dämon und Individualität, Kraft und Gesetz. Diese Einheit, daß eine geprägte Form i s t und doch zugleich w i r d , drückte Goethe durch den »Bezug« zwischen Urwort und Stanze aus. (Auch bei den übrigen Urworten wird er sich in ähnlicher Weise feststellen lassen).

Die Breite und Tiefe des bisher nur angedeuteten Dämonproblems erhellt aus den ersten zwei Strophen der Stanze. Goethe gibt darin nicht nur den mythologischen und astrologischen historischen Voraussetzungen, sondern zugleich in einer beinahe unglaublich konzentrierten Form seinen eigenen naturwissenschaftlichen, kosmologischen und religiösen Ahnungen Ausdruck. Wir wollen das im einzelnen verdeutlichen. Goethe verbindet den Augenblick der Geburt, des Hervortretens des Dämon, mit dem Bild der am Himmel stehenden Sonne, dem großen Symbol des Lebens und des Göttlichen, der mächtigsten »Offenbarung« des Höchsten, die

Digitized by Google

uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Mit dem ersten Sonnenstrahl trifft den Neugeborenen das Göttliche; darum die Weisung im »Vermächtnis altpersischen Glaubens«:

»Regt ein Neugeborner fromme Hände,
Daß man ihn sogleich zur Sonne wende!«

Weil die Sonne Symbol des Lebens und des Göttlichen ist, ist sie auch eine Umschreibung des Dämon selbst. Goethe deutet hier die tiefe Fähigkeit des mythischen Menschen an, im Bewußtsein des gleichen Urgrunds im Werden des Menschen und der Gestirne, sich im Kosmos und den Kosmos in sich zu erleben. In der Überlieferung wird der Dämon charakterisiert als die Sonne, der gesammelte »Strahlenpunkt« menschlicher Kräfte, als »U r h e b e r« des Geistes, des Lichtes und der Wärme. Der Dämon ist des Menschen eigene, im Innersten leuchtende Sonne. Diese Überlieferung entsprach Goethes eigenem Wunsch, »das Göttliche im Universum mit dem Göttlichen in sich selbst in genauester Verbindung« zu fühlen. Aus dem Dämon allein kommt das Leben; er ist ein letzter Quellpunkt im menschlichen Schicksal; nennt ihn doch der Mythos »die eigentümliche Ursache unseres Bestehens«. Alles, was der Mensch erlebt, besitzt und erwirbt, seine Tugenden und seine Taten, kreisen um seinen Dämon, wie die Planeten um die Sonne. Diese Deutung erhellt ein Gedanke, der Wilhelm Meister beim Anblick des gestirnten Himmels überfällt: »Darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls i n d i r e i n h e r r l i c h B e w e g t e s u m e i n e n r e i n e n M i t t e l p u n k t k r e i s e n d hervortut?« Das Bild der um die Sonne kreisenden Planeten ist ein Symbol dafür, daß »unsere praktische Existenz, die Vielheit unseres Tuns« nur das »Gleichnis einer tieferen, eigentlich wirksamen Realität« (Simmel), ein Ausdruck dieses reinen Mittelpunkts, des Dämon, ist.

In der aufgezeigten Steigerung des Dämon vom Schutzgeist zum Symbol und endlich zur Ursache des Lebens erkennen wir Goethes Bekenntnis zum Individualismus, sein Wissen um die Notwendigkeit des Lebens »von innen heraus«, seine Ablehnung jeder Erklärung des Individuums aus überindividuellen Faktoren. Der Dämon ist nicht Mittel, er steht nicht im Dienst einer geheimen Transzendenz, von der er gespeist wird, er ist nicht Produkt sozialer oder kosmischer Faktoren; er ist unableitbar in seinem Ursprung, unveränderlich und unzerstörbar in seinem Wirken.

Dem scheint der astrologische Gehalt der ersten Stanze und damit Goethes eigene Interpretation zu widersprechen. Wie ist die Übernahme des astrologischen Glaubens, daß der Gestirnstand zur Stunde unserer Ge-

Digitized by Google

burt unsere Veranlagung bestimmt, d. h. unsern Dämon bildet, daß ferner nicht der Dämon, sondern die Konstellation der Gestirne den Verlauf unseres Lebens bestimmt, zu erklären? Welcher Art sind überhaupt die Beziehungen zwischen den seelischen Veranlagungen des Menschen und den Gestirnstellungen zu seiner Geburtszeit? Goethe erklärt zunächst rein historisch: »Diese Bestimmung schrieb man dem einwirkenden Gestirn zu«. Doch es erscheint uns nicht wahrscheinlich, daß Goethe »die astrologischen Grillen, als regiere der gestirnte Himmel die Schicksale der Menschen«, die er oft etwas spöttisch als selbstgefälligen Wahn abtut, zur Grundlage seiner Urworte macht. Fast immer betont Goethe das Grillenhafte und Schrullige der Vermutungen über kosmische und planetarische Beeinflussung; so in einem »Versuch über die Witterungslehre«: er erklärt sich entschieden für den rein tellurischen Charakter der Witterungserscheinungen; so im fünften Teil der Farbenlehre, wo er im Gegensatz zur kosmologischen die soziologische Erklärung des Individuums für wahrscheinlicher hält: »Das Jahr der Geburt eines jeden . . . enthält das wahre Nativitätsprognostikon mehr in dem Zusammentreffen irdischer Dinge als in dem Aufeinanderwirken himmlischer Gestirne.« Die Stellung Goethes zu dem Problem einer kosmischen Kausalität macht die an sich schon zweifelhafte Übernahme einer antiken Lehrmeinung noch unwahrscheinlicher. Die rein historische Erklärung Goethes wird dem tieferen Sinn des wirklich Ausgesprochenen nicht gerecht. Goethe gibt dem astrologischen Kanon oft dort, wo er symbolisch spricht, eine »poetische Dignität«. Die Abhängigkeit des Menschen vom Sternenhimmel ist Symbol für die kosmische Gesetzmäßigkeit des Dämon. Legen wir dieser Symbolbeziehung zum Sternenhimmel eine kausal gedachte Abhängigkeit unter, so werden wir in ihr wiederum eine Symbolik Goethes suchen müssen. Sagt Plotin: »Das Zusammenstimmen der Seelen mit der Ordnung des Alls ergibt sich daraus, daß ihre Schicksale, ihr Leben und ihre Entschlüsse durch die Stellungen der Gestirne bezeichnet werden«, so gilt für Goethe dieselbe Beziehung im entgegengesetzten Sinn. »Der astrologische Aberglaube r u h t auf dem dunkeln Gefühl eines ungeheuren Weltganzen.« Nicht die Konstellation der Gestirne ist der Grund für das Mitschwingen des Dämon in den Gesetzen des All, für das Gefühl des Ineinandergreifens aller Welten, sondern dieses Gefühl schafft sich im astrologischen Aberglauben ein Symbol: Im ungeheuren Weltganzen ist der Dämon geheimnisvoll gesetzlich, notwendig und sinnvoll. Das symbolisch durch die Konstellation erklärte »so mußt du sein« ist »die höhere Intention, der höhere Auftrag«, die kosmische Weisung an den Menschen:

»Dein Los ist gefallen — verfolge die Weise!«

Digitized by Google

Das Hervortreten des Dämon bei der Geburt ist nicht zugleich seine Entstehung, viel weniger noch sein Ursprung. Auch hier waltet für Goethe »das große Geheimnis«, »daß nichts entspringt, als was schon angekündigt ist, und daß die Ankündigung erst durch das Angekündigte klar wird . . .« Goethe sagt nichts aus über den Ursprung des Dämon. Er nennt ihn eine »ewige notwendige Gabe der Natur«, die von »Gott und Natur« der Individualität bezeichnete Grenze: »Es hat Gott und Natur gefallen, mich so zu machen.«

Versuchen wir nun im folgenden einige wesentliche Äußerungsarten der Individualität zu charakterisieren, so wird die Grundkonzeption des Dämon nicht angetastet, sie wird von besonderen Problemen her verdeutlicht, erläutert oder begründet. Es muß sich zeigen, daß alle Äußerungen des individuellen Lebensgefühls in die gleiche Grundkraft, das Symbol Dämon, zusammenlaufen.

Die Möglichkeit der Entwicklung des Dämon nötigt uns, eine Dynamik der Dämonvorstellung in Goethes Denken anzunehmen. Der Dämon ist — wenn auch nicht immer im Dämonsymbol ausgesprochen — zwar stets die gleiche Grundkraft: aber ihre Äußerung ist nicht immer dieselbe. Entsprechend dem jeweiligen Lebensgefühl ist der Dämon Symbol für eine Stufe des Ichgefühls und der Selbsterkenntnis. Als solches hat er seine eigene lebendige Entwicklung. Sie besteht in der sinnvollen Aufeinanderfolge von charakteristisch gegeneinander abgrenzbaren Ich»zuständen« und -einstellungen.

Wir versuchen dies Schema der Entwicklung des Dämon zunächst am Bildungsproblem zu zeigen, um dadurch der Vieldeutigkeit der Dämonkonzeption gerecht zu werden und geben damit zugleich eine Charakteristik der Dämonvorstellung des jungen Goethe und eine Begründung, warum sie beim mittleren Goethe fehlen muß, um dann die Dämonkonzeption der Urworte in möglichster Breite zu begründen. Das Gefühl von der kosmischen Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit des Ich gab dem jungen Goethe das unbedingte Vertrauen zu sich selbst und rechtfertigte seine »Leidenschaft für das unbedingt Eigene« (Simmel). Ungeheure Steigerung des Ichgefühls und Selbstvertrauens und bewußte Verabsolutierung des begrenzten Eigenen sind die Merkmale jenes Sichtreibenlassens von den dunklen Mächten des Innern, jener »nachtwandlerischen Sicherheit«. Der Mensch will »sich in seinem eigenen Zustand ungetrennt und unverrückt erhalten«, nicht indem er versucht, »eines zu sein mit allem«, sondern indem er »alles sein« will, indem er seine eigenen Grenzen unbedingt setzt. Der in diesem titanischen Lebensgefühl schwingende Mensch verkörpert sein »wildes, düstres Wollen«, sein »heißes Wünschen«

Digitized by Google

in seinem Dämon. »Es ist als ob der Genius oft unser hegemonicum verdunkelte, damit wir zu unserer und anderer Vorteil Fehler machen.« Das blinde Vertrauen auf die irrationale Macht des Dämon wird durch seine Höherwertung gegenüber der Ratio (hegemonicum!) motiviert. Der dämonische Mensch unterstellte sich ganz seinem Dämon, er setzt sich ihm gleich.

Goethe geht in der Bejahung der dämonischen Triebhaftigkeit so weit, daß er lieber einen Menschen aus sich heraus verderblich, als nach fremden Gesetzen gut handeln sehen will. Es sei dabei gleichgültig, ob man ihn für »halsstarrig, verstockt, eigensinnig oder für lächerlich halte. Dessen ungeachtet bleibt der Charakter immer Charakter, er mag das Rechte oder Unrechte, das Wahre oder Falsche wollen und eifrig dafür arbeiten«. Das Moment des Nichtanderskönnen kommt zu der dumpfen Triebhafttigkeit des dämonischen Menschen hinzu. Später entwertet Goethe das triebhafte Eigenwollen auf Grund einer tiefen Skepsis an seinem früheren Glauben, daß wir im Willenlos-Sein das Vorteilhafte und Gemäße tun, als »beschränkten Trübsinn«, »leidenschaftliche Dunkelheit«, »leidenschaftliche Beschränktheit«. Er entsagt dem Maßlosen, Übertriebenen, Rohen und Gigantischen. Nicht zugleich entsagt er dem Dämon; er bändigt dessen übergroße Triebhaftigkeit und Zügellosigkeit, er beschränkt nicht den Dämon, sondern beschränkt ihn auf sein wahres Wesen, auf »jedes unerläßlich geforderte Ebenmaß«.

Das Streben nach Maß vollzieht sich in einer Formung und Umformung des sonst triebhaft fortwirkenden Eigenen. Wir suchen »dasjenige durch Vorsatz und Charakter« »mit Mühe und Schweiß erst zu erringen«, »was eigentlich der freiwillig tätigen Natur allein zukommen sollte«, »was das Geschick uns durch die Geburt geschenkt«. Dieser Weg läßt sich in einer Reihe von Goetheschen Aussprüchen andeuten: »Der Mensch darf sich nicht gehen lassen, er muß sich selbst k o n t r o l l i e r e n.« »Es kann sich im Menschen ein höheres Bewußtsein finden, so daß er über die notwendige, ihm einwohnende Natur, an der er durch alle Freiheit nichts zu ändern vermag, eine g e w i s s e Ü b e r s i c h t erhält.« »Das Tier wird durch seine Organe belehrt, der Mensch b e l e h r t die seinigen und b e h e r r s c h t sie.« Die Möglichkeit des Wissens um die Triebhaftigkeit des Dämon befähigt dazu, ihn als Organ des sich selbst formenden Individuums zu fassen, seine Triebhaftigkeit als Element in sich aufzunehmen, sie dem »Willen der Einsicht« zu unterstellen, um so erst zu seinem wahren Wesen zu kommen. Das unbedingte Streben (Dämon!) »bestimmt sich selbst seine Begrenzung.« So sagt Goethe auch in der Interpretation: Der Dämon fühlt, »daß er nicht allein durch Natur be-

Digitized by Google

stimmt und gestempelt sei«; er »wird in seinem Innern gewahr, daß er sich selbst bestimmen könne«. Das Moment der bewußten Formung scheint so in den Dämon selbst verlegt — eine innige Annäherung von Triebhaftigkeit und Formwille! Galt für Goethe einst der Satz: »Es täte uns not, daß der Dämon uns täglich am Gängelbande führte«, so gilt für die Stufe der Überwindung der Triebhaftigkeit: »Wer sich zum Gesetz macht, was einem jeden Neugeborenen der Genius des Menschenverstandes heimlich ins Ohr flüstert . . ., der kann nicht irren.« Dämon und Genius des Menschenverstandes scheinen durch ihre gleiche Funktion zu einer Einheit zusammenzufließen; der Dämon bestimmt sich selbst vernünftig. »Das feste, zähe, aus sich selbst zu entwickelnde Wesen« widerspricht nicht mehr dem Willen nach Klarheit und Ebenmaß; es ist gerechtfertigt als »der reinste und strengste Egoismus«, es fördert ihn, weil er jetzt ein »selbstbewußter, wohlgefühlter und ruhig ausgesprochener Entschluß« ist. Diesen seinen wahren Dämon, in dem alle Dämonie gebändigt ist, findet Goethe in Italien: »In Rom habe ich mich selbst zuerst gefunden, ich bin zuerst übereinstimmend mit mir selbst, glücklich und vernünftig geworden.« Ihm kommen alle Prädikate der Goetheschen »Entelechie« zu; denn sie ist Vollendungsstrebigkeit — der reinste Ausdruck für das Ideal des jungen Goethe: »Vollendung der Existenz«! Auch die Unveränderlichkeit des Individuums gehört zum Wesen der Entelechie: »Die Hartnäckigkeit des Individuums, und daß der Mensch abschüttelt, was ihm nicht gemäß ist«, ist ein Beweis ihres Seins. Sie ist auch diejenige Kraft, die »alles aus sich selbst« entwickelt. Selbstverwirklichung aber ist »höchstes Glück«. Dämon = Eudämonia, das ist der tiefste Sinn der Dämonstanze unter dem Gesichtspunkt des Bildungsproblems bei Goethe.

War es das Bestreben des jungen Goethe, nur das Individuelle zu lieben, weil ja das Allgemeine »von selbst sich findet, sich aufdringt, sich erhält und sich vermehrt«, so ist für den älteren Goethe das Niederdrücken und Bezwingen des Individuellen zugunsten des Allgemeinen bezeichnend:

»Doch wer sein Eigenstes bezwingt,
Dem ist das schönste Los gefallen.«

Diese Selbstüberwindung ist schon das große Motiv der Geheimnisse:

»Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet«[1]).

Sie hat ihren Grund nicht nur in der Erkenntnis Goethes, daß wir trotz

1) Diese Selbstüberwindung ist nicht zu verwechseln mit einem partiellen Verzicht auf sich, mit der »abgeschnittenen Eigenheit«, die eine »reine, gehörige Tätigkeit« versagt. Sie ist universaler und unbegreiflicher.

Digitized by Google

eigenen Bemühens und äußerer Einflüsse »immer wieder zum Angeborenen« zurückkehren, daß »eine gewisse errungene entschiedene Selbständigkeit nicht aufzugeben« sei; die Worte von der alle Wesen bindenden Gewalt deuten auf ein Tieferes.

Goethe spricht oft von »unserer angeborenen Armseligkeit«, von den »angeborenen Schwächen«, die uns zu schaffen machen, von der Unmöglichkeit, das dem Ich Zugehörige loszuwerden »und wenn man es wegwürfe«. Das Angeborene ist lästig. Darauf deutet auch die Erklärung Goethes, daß der Dämon als der »alte Adam« aufgefaßt werden könnte, der, »so oft er ausgetrieben, immer wieder unbezwinglicher zurückkehrt [1]).« Dasselbe sagt eine krasse Aufgipfelung des Problems: »Laster und Verbrechen kleben am Individuum . . ., alles Gute und Tugendhafte zieht uns ins Allgemeine«. In diesem Sinne ruft auch der grinsende Mephistopheles dem strebenden Faust zu:

»Du bist doch immer — was du bist.«

Das Individuelle ist »das Niedere, das Begrenzte, das Elementarische« (Obenauer), das Unerlöste, das das Streben zu den »Höhen der ewigen Reiche« verunmöglicht. Es hindert die Ausbildung der reinen Selbstheit als »die harte Schale, die den fruchtbaren Kern umschließt«. Diese soll nun »durch gelinde Einwirkung« aufgelöst werden können, damit wir zu »dem guten und mächtigen Ich, das so still in uns wohnt«, durchdringen.

Wie steht nun der Dämon in diesem Dualismus von Ich und Selbst? Kann er mit einem der beiden Ichbegriffe identifiziert werden? Bei Plotin erscheint derselbe Dualismus: »Eine Seele, die Naturseele, hängt an den Sternen und ist ans fatum gebunden, die andere Seele aber, die aus Gott ist, ist frei vom fatum und von Gestirnen«. Die Aufgabe des Dämons ist es, diese beiden Seelen für die Dauer des Lebens zu vereinen: »Der Dämon steht der Geburt vor und bindet die Seele an den Leib.« Er ist also die Ursache der Doppelseele im Menschen. Damit wird er eine dämonische Macht im Goetheschen Sinn: Das Dämonische ist weder gut noch böse, weder irdisch noch göttlich, es ist ein Wesen, das »z w i s c h e n alle übrigen hinzutreten, sie zu sondern, sie zu verbinden scheint«. So tritt der Dämon, indem er Leib und Seele bei der Geburt verbindet, zwischen Ich und Selbst. Er ist nicht Ich noch Selbst; indem er irdisches und himmliches Ich verbindet, ist er das lebensschaffende Prinzip: Alles Leben des Ich besteht in dem Zusammenwirken und Entgegenwirken dieser beiden Seelen. Leib und Seele, Naturseele und Gottseele vereint bilden die Persönlichkeit. So ist auch hier wieder der Dämon Inbegriff, Potenz, Symbol

1) Eine ähnliche Anspielung von »der alten, wilden Natur« enthält ein Brief an Conta vom 11. Sept. 1620.

Digitized by Google

des individuellen Seins und Wirkens: »In uns selbst liegt das Rätsel, daß wir Ausgeburten zweier Welten sind«[1]).

Der Dämon ist ewig, ihn zerstückelt keine Zeit und keine Macht. Er ist aber nicht göttlich; er bleibt Vermittler zwischen Ich und Selbst, Leib und Seele, Mensch und Gott. Er ist Wahrzeichen für den ewigen Kreislauf der Seele. Solange der Dämon besteht, ist das irdische vom himmlischen Ich nicht zu trennen. Das ewige Selbst kann »die Herrschaft im Hause« nicht gewinnen. Insofern ist der Dämon ein Urwort, ein »unverwüstlicher« Schicksalsbegriff.

Dementsprechend muß die nah an die Dämonvorstellung heranführende »Entelechie« ihre Bedeutung ändern. Sie kann nicht mehr Vollendungsstrebigkeit bedeuten, sie kann nicht mehr Eudämonie sein, denn »das schönste Los«, die Selbstbesiegung, bleibt uns versagt, solange der Dämon herrscht. »Vollkommenheit ist die Norm des Himmels, vollkommenes Wollen die Norm des Menschen.« Vollkommenes Wollen aber ist das strebende Bemühen — der Sinn der Entelechie, die Losung des Alters: »ewige Tätigkeit«.

III.

»Nicht nur das Angeborene, auch
das Erworbene ist der Mensch.«

Der Dämon ist »strenge Grenze«. Die Individuation grenzt den Einzelnen gegen alles Lebendige ab, macht ihn einsam im Kosmos. Aus dieser Vereinsamung befreit die Hingabe an die Welt; der Mensch fühlt in allen Wesen und Dingen einen verwandten Geist, verstehend erlebt er fremdes Leben als sein eigenes; er stellt sich hinein in den Strom der Welt und vergißt das quälende Gefühl der Begrenztheit. Dem unerbittlichen

»So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen«

steht das milde:

»Nicht einsam bleibst du, bildest dich gesellig«

gegenüber. Dieser mehr psychologischen Begründung der Notwendigkeit der Welt für das Ich, wie sie der Folgezusammenhang darstellt, entspricht die Monadenvorstellung Goethes. Zwar ist es die höchste Gabe von Gott und Natur, daß die Monade ewig in sich selbst kreist, aber sie wirkt auch nach außen; schaffend und formend greift sie »in die Kämme des Weltgetriebes« ein:

1) Vgl. K. Hildebrandts Einleitung zu seiner Übertragung des Gastmahls in der Philosophischen Bibliothek, S. 14: »Das Dämonische ist die kosmische Kraft, die die beiden Hälften der Welt zusammenschließt . . .«

Digitized by Google

»Denn alle Kraft dringt vorwärts in die Weite
Zu leben und zu wirken hier und dort«

und erfährt von der Außenwelt Eindrücke und Hemmungen:

»Dagegen engt und hemmt von jeder Seite
Der Strom der Welt und reißt uns mit sich fort.«

Die Goethesche Monade ist nicht fensterlos: »So wie wir geboren werden, fängt die Welt an auf uns zu wirken und das geht so fort bis ans Ende.« Die restlose Entfaltung »von innen heraus« ist mindestens insofern eine Täuschung, als sie nur durch das Hineintreten in die Welt und in der Welt möglich ist. Die Welt ist Wirkungsfeld, Gegenstand der Tätigkeit des Dämon oder Widerstand gegen ihn. In diesen drei Formen wirkt sich die notwendige Wechselwirkung zwischen Ich und Welt aus: »Der Mensch wird die Welt nur in sich und sich nur in der Welt gewahr.«

Goethe fand eine Zusammenstellung der Tychegottheiten in den Abhandlungen Zoegas. Gerade hier hat Goethe vielleicht am stärksten »quintessenziert«, denn es ist mehr als verwirrend, daß die Orphiker allen ihren Gottheiten das Wort Tyche beilegen. Für Goethe bedeutet Tyche das dem Dämon Gegenüberstehende, nicht aus ihm Ableitbare, d. h. das für den Dämon »Zufällige«. Es gibt keinen Zufall an sich, der Zufall ist immer ein Relationsbegriff. Tyche bedeutet darum die Anerkennung von Seiendem, das nicht aus der Notwendigkeit des Dämon folgt — sei es göttliche Fügung, historisches Geschehen oder »Ohnmacht der Natur«. Die Mythologie drückt die Notwendigkeit des Zufalls aus, indem sie jedem Menschen mit seinem Dämon zugleich seine eigene Tyche bei der Geburt zugeteilt denkt; Dämon und Tyche zusammen bilden erst das Schicksal des Menschen; der Dämon betrifft mehr das Innere, die Tyche mehr das Äußere des Menschen. So wird in der Mythologie Tyche zu einer individuellen Gottheit: Jeder Einzelne hat eine individuelle Art der Wechselwirkung mit der Umwelt. Auch Tyche ist Schicksalsgottheit im Leben des Einzelnen, nicht Äußerung des Schicksals schlechthin.

Dämon und Tyche verhalten sich wie Sonne und Mond, wie der Urheber des Lichtes zu dem, was er bestrahlt. Nach diesem Gedanken der Mythologie verkörpert Tyche den Stoff, den der Dämon zu formen hat. Die Welt ist Wirkungsfeld, zufälliger Gegenstand des Dämon, der Goetheschen »Entelechie«, »die Nichts aufnimmt, ohne es sich durch eigene Zutat zuzueignen«. Der Stoff der Welt ist nur da, »damit ein tüchtiges Individuum ihn »sammle, sondere, reduziere und vereinige«. Der Mensch ist der Außenwelt gegenüber immer »zugleich produktiv«: »Dies ist die innerste Eigenschaft der menschlichen Natur, ja man kann ohne Übertreibung sagen, daß es die menschliche Natur selbst sei.«

Digitized by Google

Trotz der Betonung der unbedingten Spontaneität des Dämon ist die Tyche nicht nur Weltstoff, sie ist nicht nur das »rein Zufällige«, das dem Dämon Zufallende — Tyche ist selbst Kraft, schicksalschaffende Lebensmacht. Das verdeutlicht schon die Mythologie: »Man pflegte einer jeden Gemeinheit (d. h. soziologischen Form) eine ihr eigentümliche Tyche zu geben, die in Hinsicht ihrer dasselbe wäre, was für jeden einzelnen Menschen der Dämon oder Genius war« (Zoega). So wird die Außenwelt als selbständiges, individuelles Wesen gefaßt; jede Merkwelt hat ihr eigenes inneres Gesetz, nach dem sie wirkt — nennen wir sie Milieu, Publikum, Zeitgeist, Volksseele, Strom der Welt oder Welt schlechthin. Sie ist

»Ein Wandelndes, das mit und um uns wandelt.«

Nirgends spricht Goethe das Wesen dieser selbständigen Kraft neben dem Dämon schöner aus als in Dichtung und Wahrheit. Die Umwelt des jungen Goethe ist wirklich ein »Wandelndes«, sie hat ihr Eigenleben; zugleich ist sie ein »Um-uns-Wandelndes«; sie ist auf den Dämon bezogen; aber sie »umgeht« ihn.

Das Wesen dieser Kraft wird in den ersten beiden Strophen der Tychestanze selbst dargestellt. Damit tritt die zweite in einen Gegensatz zur ersten Stanze bezüglich der künstlerischen Behandlung: In der ersten Stanze spricht Goethe von der Gesetzlichkeit des Individuums; die sie verursachende Kraft wird nur in der Überschrift angedeutet. In der Tychestanze erfahren wir nicht nur die Gesetzlichkeit der Ich-Weltbeziehung, sondern zugleich auch die Kraft selbst. Tyche ist einerseits Gottheit, Schicksalsmacht, Eigenkraft der Umwelt — andererseits Symbol für die gesetzliche Beziehung vom Ich und Welt. Die Übersetzung »das Zufällige« steht auf der Mitte zwischen diesen beiden Bedeutungen: als neutrales Abstraktum ist es infolge seiner Doppeldeutigkeit Ausdruck für die Richtung der Kraft (dem Dämon zufallend) und die Wirkung des Gesetzes (zufällig für den Dämon).

Im Glauben an die Werthaftigkeit dieser Kraft ruft Goethe aus: »Ich habe die Welt immer für genialer gehalten als mein Genie.« Ja, er läßt sogar die Kraft des Dämon in die der Tyche aufgehen: »Indem uns das Leben fortzieht, glauben wir nur aus uns selbst zu handeln . . . aber freilich, wenn wir es genau ansehen, so sind es nur die Pläne und Neigungen der Zeit, die wir mit auszuführen genötigt sind.« Trotzdem bleibt der Relationscharakter der Tyche immer für Goethe bestehen: Zeit, Volk und Welt sind f ü r das Individuum. Der Dämon hat den Strom der Welt in sich zurückzuschlingen, die Wechselwirkung von seinem Maß (metron) her zu lenken, um nur das ihm »Gemäße« (symmetron) aufzunehmen. Das Ideal der Wechselwirkung von Ich und Welt fordert für

Digitized by Google

Goethe die harmonische Ineinanderbildung von Ich und Welt. Das ist die Norm im Bereich der Tyche: Die Norm der ersten Stanze, die harmonische Selbstentfaltung, erweitert sich zu der Harmonie zwischen Selbstentfaltung und Selbstentäußerung an die Welt. Das letzte Dokument des Briefwechsels Goethes (der für Goethe mehr und mehr der Inbegriff seiner Beziehungen zur Umwelt wurde), der Brief an Wilhelm v. Humboldt vom 17. März 1832, möge dieses Ideal verdeutlichen und verwesentlichen: »Zu jedem Tun, daher zu jedem Talent, wird ein Angeborenes gefordert, das von selbst wirkt und die nötigen Anlagen unbewußt mit sich führt, deswegen auch so geradehin fortwirkt, daß, ob es gleich die Regel in sich hat, es doch zuletzt ziel- und zwecklos ablaufen kann. — Je früher der Mensch gewahr wird, daß es ein Handwerk, daß es eine Kunst gibt, die ihm zur geregelten Steigerung seiner natürlichen Anlagen verhelfen, desto glücklicher ist er; was er auch von außen empfangen, schadet seiner angeborenen Individualität nichts. Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles zuzueignen weiß, ohne daß es der eigentlichen Grundbestimmung, demjenigen, was man Charakter nennt, im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe und durchaus nach Möglichkeit befähige . . . Die Organe des Menschen verknüpfen ohne Bewußtsein in einer freien Tätigkeit des Erworbenen mit dem Angeborenen, so daß es eine Einheit hervorbringt, welche die Welt in Erstaunen setzt.«

Diese Norm wird von Goethe beim Hinweis auf die Gefahren der Ich-Weltbeziehung stets als Z i e l gefordert. Goethe betont die eine Gefahr, daß der Mensch unmäßig viel Weltstoff infolge der Kraft des Dämon in sich hinein reißt, nicht so häufig als die entgegengesetzte, daß der Mensch sich durch die allzugroße Kraft der Tyche, »der gigantischen Umgebung« übermächtigen läßt. »Wer widersteht dem Strom seiner Umgebungen!« Der Mensch wird vom Getriebe der Welt fortgerissen, ohne Orientierung am Dämon überläßt er sich dem Strome der Zeit: er wisse weder was er soll noch was er will, es sei ganz einerlei, ob er »durch die Menge der Gegenstände zerstreut« oder »durch die Höhe derselben außer sich gesetzt« werde. Die Macht der Tyche zeigt sich besonders in der Jugend des Menschen; darum steht die Tychestanze im Folgezusammenhang an zweiter Stelle. Nur von der Epoche der Bildung des Menschen kann man sagen, »daß die Zeit von ihr Ehre habe«. Besonders in der Erziehung — »wenn sie nicht öffentlich und nationell ist« — behauptet Tyche »ihre wandelbaren Rechte«. »Die zweideutige zerstreute Erziehung« schafft nicht die wahre Mitte zwischen Innen und Außen: »Sie erregt Wünsche statt Triebe zu beleben, und statt den wirklichen Anlagen auf-

Digitized by Google

zuhelfen, richtet sie das Streben nach Gegenständen, die oft mit der Natur, die sich nach ihnen bemüht, nicht übereinstimmen.« Gegenüber der Macht der Tyche tritt der Dämon zurück. Er wird »umgangen«; das ist nicht nur ein Ausdruck des Um-uns-Wandelns der Tyche, sondern des Umgehens des eigentlich unumgänglichen Dämon. Er wird gehemmt und gehindert: »Sobald die Welt den einzelnen Strebenden erblickt, sobald erschallt ein allgemeiner Aufruf, sich ihm zu widersetzen. Alle Vor- und Mitbewerber sind höchstlich bemüht, ihn mit Schranken und Grenzen zu umbauen, ihn auf jede Weise zu retardieren, ihn ungeduldig, verdrießlich zu machen und ihn nicht allein von außen, sondern auch von innen zum Stocken zu bringen.« Ähnlich deutet Goethe (in bezug auf den Homunkulus) Eckermann an, daß der reine Dämon durch seinen Eintritt in die Umwelt »v e r d ü s t e r t und beschränkt« werde.

Knebel spricht an Stelle des Zufälligen von Glück und Unglück. Goethe nimmt diese Variation durch die Worte:

»Im Leben ist's bald hin — bald widerfällig«

in seine Tychestänze auf. Nur ist unter Glück bei Goethe stets eine Beziehung zum Dämon gemeint: Tyche ist einerseits die »glückliche Fügung«, andererseits ist ihre Einwirkung »widerfällig«: Es ist immer des Menschen »Unglück, wenn er veranlaßt wird, nach etwas zu streben, mit dem er sich durch seine regelmäßige Selbsttätigkeit nicht verbinden kann«. Durch diese Zweideutigkeit rückt die Tyche in die unmittelbare Nähe des Dämonischen. Im Gefühl der Gemäßheit seiner Übersiedlung nach Weimar setzt Goethe der Tyche im Weimarer Park einen Gedenkstein. An anderer Stelle spricht er von dieser Lebenswende als dem Werk günstiger Dämonen. Die Dämonenvorstellung ist für Goethe eine Umschreibung dessen, was er auch Zufall nennt und damit eine Art des Dämonischen (»Es glich dem Zufall . . .«). Auch Zoega charakterisiert die Tyche als »die unvorhergesehene Verknüpfung«, als einen Gesamtbegriff für das »Irrationale in den Ereignissen«. Von diesem Zufälligen sagt Goethe in den Urworten abfällig:

»Es ist ein Tand und wird so durchgetandelt.«

Es ist das »Zufällig-Wirkliche, an dem wir weder ein Gesetz der Natur noch der Freiheit entdecken, das G e m e i n e«. »Wehe dem, so ruft der Oheim im Wilhelm Meister aus, der dem Zufälligen eine Art von Vernunft zuschreiben möchte, welcher zu folgen eine Art Religion sei.« Der Zufall ist zwar unvernünftig, aber »die Vernunft weiß das Zufällige zu lenken und zu nützen, und nur, indem sie fest und unerschütterlich steht, verdient der Mensch ein Gott der Erde genannt zu werden«.

Digitized by Google

Trotz dieser Entwertung des Zufalls und des Versuchs, ihn auszuschließen, hat sich Goethe nie endgültig gegen ihn entschieden. Der Zufall, wie alles Dämonische, blieb für ihn doppeldeutig: Es glich nicht nur dem Zufall, »es ähnelte auch der Vorsehung, denn es deutete auf Zusammenhang«. Auch das »Zufällig-Wirkliche« deutet auf den Zusammenhang mit den ewigen Gesetzen des Schicksals. Besonders im Wilhelm Meister kehrt die Problematik des Ineinanderwirkens von Zufall und Geschick, höherem Einfluß und Willkür immer wieder: »Sollten zufällige Ereignisse einen Zusammenhang haben und das, was wir Schicksal nennen, sollte es bloß Zufall sein?« »Muß ich nicht das Schicksal verehren . . .? Geschieht nicht alles, was ich mir ehemals ausgedacht und vorgesetzt, nun zufällig ohne mein Mitwirken?«

Goethes entscheidende Stellung zu dieser Art des Zufalls deuten vielleicht die Worte aus dem Wilhelm Meister an: »Das Schicksal, für dessen Weisheit ich alle Ehrfurcht trage, mag an dem Zufall, durch den es sich auswirkt, ein sehr ungelenkes Organ haben. Denn selten scheint dieser genau auszuführen, was jenes beschlossen hat.« Wirkt also das Schicksal auch durch diesen Zufall, durch »das Gemeine«, so liegt es nicht im Sinne der Urworte, diese Mittlerrolle des Zufalls als endgültige Schicksalsmacht anzusehen. Der dämonische, irrationale Zufall ist nur eine begrenzte Sonderart des Zufallenden, d. h. des Gesetzes von der Notwendigkeit der Ich-Weltbeziehung. Seine Positivität liegt in der Herstellung des Folgezusammenhanges zwischen Tyche und Eros.

IV.

»So herrsche denn Eros, der alles begonnen.«

Dämon und Tyche als Innenwelt und Außenwelt verstanden sind die einzigen gegeneinanderstehenden Kräfte im Leben. In ihrer Wechselwirkung erschöpft sich alles Leben. Wenn die nächsten Urworte auch Mächte sind, so können sie nur besondere Formen, Wirkungen oder Wertungen dieser Wechselwirkung sein. Als solche aber sind sie wieder durch Schicksalskräfte zu verkörpern und reihen sich den beiden ersten Urworten gleichartig an.

Die Welt wirkte in der zweiten Stanze in der Form des Zufälligen auf den Dämon. Das Maß des Dämon wurde durch die Spontaneität der Außenwelt umgangen und verwischt; Dämon und Tyche gingen ununterscheidbar ineinander über. Diese Zufälligkeit der Weltwirkung führte durch die seelische Reflexion des jungen Menschen zu einem Ungenügen an der

Digitized by Google

Welt. Die Sehnsucht nach einem Ausweg aus dieser »Welt voll wunderbarer Wirrungen«, aus der eigenen inneren Haltlosigkeit oder äußeren Maßlosigkeit gegenüber der Tyche war der deutlichste Lebensinhalt. Aus dieser Not erlöst nun Eros: »Da entsteht denn mit dem wachsenden Tag eine ernstere Unruhe, eine gründlichere Sehnsucht; die Ankunft eines neuen Göttlichen wird geahnt.«

Diesen psychologischen Voraussetzungen treten rein biologische zur Seite: Im Bildungsprozeß ist ein gewisser Abschluß erreicht:

»Schon hat sich still der Jahre Kreis gerundet.«

Und nun schließt sich an die Zeit der Bildung notwendig ein neues Erlebnis an, das als göttliche Schickung empfunden wird. Die Schlußworte der zweiten Stanze drücken ein Erlebenwollen (»Die Lampe h a r r t«) aus, die Anfangsworte der dritten Stanze ein Erlebenmüssen (»Die bleibt nicht aus«). Den Übergang von Dämon und Tyche zum Eros hat Goethe ähnlich wie in den Urworten im ersten Teil der Trilogie der Leidenschaft ausgesprochen; wir sehen daraus zugleich, daß die gedankliche Folge der Urworte nicht vereinzelt im Schaffen des alten Goethe steht.

». . . Und wir, gepflanzt in Paradieses Wonne
Genießen kaum der hoch erlauchten S o n n e,
Da kämpft sogleich verworrene Bestrebung
Bald mit uns selbst und bald mit der U m g e b u n g;
Keins wird vom andern wünschenswert ergänzt,
Von a u ß e n düsterts, wenn es i n n e n glänzt,
Ein glänzend Äußeres deckt dein trüber Blick,
Da steht es nah — und man verkennt das Glück.
Nun glauben wirs zu kennen! Mit Gewalt
Ergreift uns L i e b r e i z w e i b l i c h e r G e s t a l t . . .«

Die Erosstanze steht in der Mitte der Urworte. In ihr steilt sich die Kurve der Lebensgesetzlichkeit gipfelartig auf um die (von da an gleichbleibende) Höhenlinie des Lebens zu bestimmen — die Macht des Eros ist nicht nur die mittlere sondern die zentrale Lebensmacht. In ihr vollzieht sich die Ablösung der beiden ersten Schicksalsmächte, in deren Zusammenwirken dem Menschen noch möglich war, zwanglos zu nehmen und zu empfangen — denn Tyche war ja zufällig — von einer dritten Macht: Eros. In der Mythologie lebt der Gedanke, daß sich die Nemesis (d. i. das stärkste Symbol für die Schicksalsgebundenheit) besonders an den Liebenden zeige, daß also die Liebenden am stärksten unter dem Schicksal stehen. Diese innige Verkettung von Schicksal und Eroserlebnis, dieses Erleben der Liebe aus dem Schicksal heraus und das Bewußtsein der Notwendigkeit der gegenwärtigen Form des Erlebnisses ist in dem

Digitized by Google

Gedicht: »An das Schicksal«, dem Wahrzeichen des vielleicht umfassendsten Eroserlebnisses Goethes, Form geworden.

Während Goethe die Urworte sonst in ihren gesetzlichen Wirkungsformen zeigte, bringt er das Urwort Eros in einer Gestalt zur Darstellung. Damit ist die Polarität von Kraft und Gesetz aufgehoben. Eros ist nicht mehr Symbol, sondern Allegorie. Dieser Abfall vom Symbol ist der Grund, weshalb uns die dritte bis fünfte Zeile der Erosstanze so eigentümlich inhaltslos vorkommen. Sie scheinen ein Tieferes durch allgemeine Redensarten zu umgehen. Die beinahe philosophisch feste Prägung der übrigen Urworte weicht einer Anmut und Lieblichkeit, die die Stanze selbst zum Liebesgedicht machen. Wir verstehen diese Behandlung, wenn wir das Urwort Eros in den Folgezusammenhang eingliedern: Es charakterisiert die Stufe des Gefühlsüberschwangs des jugendlichen Liebenden. Das vorwiegend Neue gegenüber dem Erlebnisbereich von Dämon und Tyche ist das Hervortreten des Seelischen, das sich im Gefühl äußert. Wir sprechen deshalb nicht von einem Erosgesetz, sondern vom Eroserlebnis. Die »Welt voll wunderbarer Wirrung« wird zu einem »Kettenring von Wonn und Wehe«. Die Problematik, die die Wechselbeziehung von Dämon und Tyche brachte, wird durch die Verlagerung in die Gefühlsspähre gesteigert und drängt nun viel ungestümer nach Entwirrung. Im Eros-bereich spielen die stärksten Kämpfe und Bindungen von Gegensätzen.

Goethe fand in den mythologischen Arbeiten die ursprüngliche Bedeutung des Eros als »Wogen und Wallen der Seele«, als das »unruhige Verlangen, die Quelle aller Bewegung«. Seine Richtung im Kosmos wird besonders klar an Platos Erosvorstellung: Eros ist ein großer Dämon, der zwischen Gott und Menschen vermittelt, indem er die Menschen zur Idee des Schönen hinführt. Er offenbart sich zunächst im persönlichen Liebeserlebnis, führt aber weiter zu der Idee hin, als es die Beziehung zu einem geliebten Menschen vermag. Die Worte Goethes

». . . Er stürzt vom Himmel nieder
Wohin er sich aus alter Öde schwang«

geben uns die Gewißheit, daß Goethe hier den »uranfänglichen Gott der Orphiker« meint, von dem Zoega ausführlich in den »Orphica« handelt: Es ist eine typische Vorstellung der Orphiker, daß dieser uranfängliche Gott, der Gestalter des Alls: *Φάνης ἐρικαπαῖος*, der »Geist des Lebens«, wie Knebel so schlicht und schön sagt, der weltschaffende kosmogonische Eros ist. Diese Deutung wird auch durch das Wesen des Homunkulus klar: In dem Augenblick, wo der reine Dämon Homunkulus die Schönheit der Galathee empfindet, zerspringt seine Form, die ihn vom Leben ab-

Digitized by Google

schloß. Erst durch die Macht des Eros geht er in das Leben ein; Eros beginnt sein Leben und beherrscht es. Nach der Erschaffung der Welt schwingt sich Eros in den Himmel zurück. Dadurch ist seine Verbindung mit dem Eros Platos ermöglicht: Eros stürzt vom Himmel nieder, d. h. er erscheint im Leben des Einzelnen wieder als Kraft und Sehnsucht zum Aufschwung der Seele. Eros, »der alles begann«, verbindet den einzelnen Menschen wieder mit dem Sinn des gestalteten Alls. Diesen Mythos, den Goethe, durch orphische Vorstellungen veranlaßt, in der Erosstanze andeutet, sprach er schon zwei Jahre vorher in dem Gedicht »Wiederfinden« aus: Im persönlichen Liebeserlebnis wird die alles zur Einheit gestaltende Kraft des kosmogonischen Eros »wiedergefunden«. In der Mythologie wird Eros aus dem Chaos geboren. Kann auch die Vorstellung der »alten Öde« nicht zwingend richtig in den Folgezusammenhang der Urworte eingeordnet werden, so ist doch klar, daß Goethe durch das Wiedererscheinen des Eros die alte Öde aufgehoben wissen will. Sie kann als Richtungslosigkeit und Unzufriedenheit des Menschen im Bereich der Tyche gedeutet werden, die der von Eros Beseelte rückblickend erkennt. Sie ist, wie oft im westöstlichen Divan, dem die parsische Erosvorstellung zugrunde liegt, wie besonders in »Wiederfinden« (»Stumm war alles, still und öde . .«) die Nacht oder der Abgrund der Ferne, das Liebelose und Fremde, die in einzelne Wirklichkeiten zerbrochene Einheit, der die göttlich-gnadenhafte Morgenröte fehlt.

Goethe übersetzt Eros mit »Liebe«. Es kann nun eingewendet werden, daß Goethe hier nicht so weit in die Mythologie zurückgreift, um uns ein Recht zu geben, die Erosstanze durch antike Erosvorstellungen zu interpretieren. Es würde jedoch dem Sinn der Urworte und der Bedeutung des Eroserlebnisses im Gedicht »Wiederfinden« widersprechen, wenn das Urwort Eros nur als Ausdruck eines jugendlich schwärmerischen Liebesverhältnisses gedeutet würde. Die Erosstanze hat mit der lässigen und simplen Amorallegorie der Rokokolyrik nichts zu tun. Sie führt in die Bezirke des unendlichen Alls, die Eryximachos als Wirkungsbereich des Eros bestimmt.

Das Liebeserlebnis hat für Goethe stets kosmische Weite. Der Mensch wird durch den Eros in das kosmische Leben hineingerissen; Eros verbindet mit dem »Geist des Lebens«, wie er selbst der Geist des Lebens jedes Einzelnen ist. Nie erschöpft sich das Liebeserlebnis Goethes im Liebesverhältnis, in der Bezogenheit auf die geliebte Person. Es ergreift die Ganzheit des Menschen [1]). Das konkrete Erlebnis ist nur der Anlaß, an dem sich ein gerade notwendiges Entwicklungsstadium verwirklicht. Es ist in so

1) Die Darstellung hält sich eng an Simmels Ausführungen.

Digitized by Google

hohem Maße ein in sich kreisendes Gefühl und als solches eine äußerste Steigerung des eigenen Innenlebens (»Flamme«!), daß die Eigenart der geliebten Person übersehen werden kann. So sagt Goethe von Charlotte Kestner: »Ich wußte wahrlich nicht, daß das alles in ihr war; denn ich habe sie viel zu sehr geliebt, um auf sie acht zu haben.« Fast zu einseitig ist die Liebe »Wogen und Wallen« der eigenen Seele: »Wenn ich Liebe sage, so verstehe ich die wiegende Empfindung, in der unser Herz schwimmt, immer auf einem Fleck sich hin und her bewegt, wenn irgendein Reiz es aus der gewöhnlichen Bahn der Gleichgültigkeit gerückt hat.« Das Liebeserlebnis ist Glück über das Herausgetretensein aus der Gleichgültigkeit des Daseins. Für Goethes Erosstanze gilt der Satz Hölderlins »Es ist ein seltsames Gemisch von Seligkeit und Schwermut, wenn es sich offenbart, daß wir für immer heraus sind aus dem gewöhnlichen Dasein«. Aber — und schon hier beginnt die spätere Kritik Goethes — die Liebe ist kein Hineintreten in ein wesentlicheres Dasein, sie ist nur Gefühlsüberschwang, nur Wogen und Wallen der Seele, unruhiges Verlangen, Schweben und Schwärmen. Hier herrscht der hinreißende Schwung der sich in Musik auflösenden Rede Agathons. So sagt Goethe: »Der ganze Inhalt meiner Freude ist ein wallendes Sehnen nach etwas, das ich nicht habe, das ich nicht kenne.« Das wesentlichste Merkmal des Eroserlebnisses ist die Richtungslosigkeit der Seele trotz ihrer Sehnsucht. Der Liebende lebt, herausgerissen aus allen besonderen Verhältnissen, ganz im Kosmos, ohne aber seine Stellung in ihm zu wissen. Goethe sagt später von diesem »liebevollen Zustand«: »Ich habe das Sehnsüchtige, das in mir lag, in früheren Jahren vielleicht zu sehr gehegt.«

Eros ist wie Dämon und Tyche eine dämonische Macht. Gerade infolge der Leidenschaftlichkeit des Gefühlsüberschwangs und der Richtungslosigkeit (d. i. Irrationalität) der Sehnsucht des Eros findet das Dämonische in der Liebe erst sein »eigentliches Element«. Es ist »über die wechselseitige Beziehung hinaus das mächtige Dritte«. Vielleicht hat Goethe gerade deshalb das Symbol des »großen Dämon« Eros gewählt. Auch der Zwangscharakter der Liebe (sie ist »Leiden, d. h. man muß nur, man will es nicht«), deutet auf das »geistig strenge Band« alles Dämonischen. Dämon und Tyche treiben unter der Herrschaft des Eros ihr wechselvolles Spiel. Tyche sprengt weiterhin die strenge Grenze des Dämon und »lockt den Verirrten zu neuen Labyrinthen«. »In der Liebe ist alles Wagestück . . . und der Zufall tut alles«. Wie in keinem andern herrscht im Bereich des Eros die leidenschaftliche Triebhaftigkeit, die Losgelöstheit von aller bewußten Formung. Die dämonische Unruhe, die schon im Bereich von Dämon und Tyche möglich war, ist hier grenzenlos, denn das Wesen des

Digitized by Google

Eros ist selbst Gefühl. Goethe sagt: »Hier ist keine Grenze des Irrens, denn der Weg selbst ist ein Irrtum.« Es ist deshalb auch nicht möglich, innerhalb des Folgezusammenhangs eine Norm des Eroserlebnisses im Bereich der Erosstanze selbst zu finden. Sie ist weniger in den Folgezusammenhang eingegrenzt als die der anderen Urworte.

Ein Hauptmerkmal des Eroserlebnisses war die gegenstandlose Sehnsucht. Diese leere Kraft wird gerichtet: »Da der Mensch doch einmal die Sehnsucht nicht los werden kann, so ist es heilsam, wenn sie sich nach einem bestimmten Objekt hinrichtet.« Die Sehnsucht wird an das Reale gebunden. Ihre übermächtige Triebkraft wirkt sich in einer bestimmten Gegenständlichkeit aus. Goethe sucht die »volle, endliche Befriedigung«. Der Gefühlsüberschwang läutert sich zur T e i l n a h m e am Geschehen der Umwelt, am wissenschaftlichen Objekt: »Mir kommt es immer vor, wenn man von Schriften wie von Handlungen nicht mit einer l i e b e v o l l e n Teilnahme, nicht mit einem gewissen E n t h u s i a s m u s spricht, so bleibt wenig daran, daß es fast der Rede gar nicht wert ist. Lust, Freude, Teilnahme an den Dingen, ist das einzige Reelle und was wieder Realität hervorbringt. Alles andere ist eitel und vereitelt nur.« Bezeichnend für diese Umbiegung des Eroserlebnisses ist die Weisung Goethes zur Erforschung der Natur in der Trilogie der Leidenschaft: »Naturgeheimnis werde nachgestammelt!« In dieser entdämonisierten Liebe schwingt die Glut des Eros immer mit. Sie erhält ihren schönsten Ausdruck in dem Wort, das über Goethes dichterischer und naturwissenschaftlicher Arbeit steht: »Idee und Liebe«. Sehen wir vom Gegensatz des Immanenten und Transzendenten ab, der in gewisser Weise Goethes Erosvorstellung von der des Altertums trennt, so ist diese Goethesche Erosnorm zugleich das Wesen und Ziel des platonischen Eros: Die Schau der Idee.

V.

»Faß festen Fuß! Du hast die Macht der Wahl.
Es kommen viele vor Sehnsucht nie zum Ziel.«
(Dehmel.)

Das Eroserlebnis erschöpft sich nicht darin, daß es zum Verschweben im Allgemeinen führt; das ist nur seine Gefahr. Da aber die Gefahren auch zum Wesen gehören, so ist die Läuterung des Eroserlebnisses notwendig. Die Wahl des Einen bedeutet die sinnvolle Sublimierung des Erlebnisses, zugleich die Flucht und Überwindung seiner Gefahren. Sie ist die einzige ausgesprochene Wahl, die einzige freie Bestimmung gegenüber den Schicksalsmächten, d i e Entscheidung. Sie geschieht auf der Grenze zwischen dem Bereich des Eros und dem der Ananke. Ihre Deu-

Digitized by Google

tung kann sich entweder aus der Erosnorm oder aus der sinnvollen Einordnung in den Folgezusammenhang ergeben.

Die Aufhebung der gegenstandslosen Sehnsucht konnte die Wahl des Einen bedeuten, insofern sie Überwindung des Schwärmens war und zur Schau der Idee führte. Diese Deutung findet ihre Bestätigung durch Plotins Erosvorstellung: Beim Anblick des schönen Menschen wird in der Seele eine Sehnsucht nach dem Urbild aller Schönheit wach. Der wahre Eros führt den Menschen vom Erscheinungsgrund der Materie zum Wesensgrund des Geistes, welche die »Idee des Guten«, »das Eine« ist. Bei Goethe wie bei Plotin wäre der Sinn des geläuterten Eros die Schau des Einen. Sie wird bei Goethe erreicht durch ein Durchdringen der Welt, bei Plotin durch ein Abwenden von ihr.

Bei Plotin ist nun die Schau des Einen der Gipfel alles Lebens, das Ende aller Gedanken und alles Strebens. Bei Goethe wird aber dadurch, daß das Urwort Eros in der Mitte des Folgezusammenhanges steht, seine Norm als letztes Ziel des Menschen verneint. Das Leben selbst in seiner notwendigen Folge verweigert die Ruhe in der Idee. Eros ist nur Mittler; er vermittelt zwischen Tyche und Ananke, zwischen der Jugend und dem Mannesalter. Die normative Deutung weicht dem Folgezusammenhang [1]). Das Leben ist Tätigkeit. Darum ist der Eros »Irrsal«, denn er verleitet dazu, »uns in Betrachtung zu verlieren«; er verführt zum verzückten oder zerfließenden Schauen. Durch die Wahl des Einen erlangen wir »lebenslängliche Sicherheit« vor dieser Gefahr.

Goethe erklärt den Sinn dieser Wahl an einem besonders häufigen und einleuchtenden, charakteristischen Beispiel, der Ehe. Gerade hier wird recht klar, daß die Wahl des Einen der Übergang von der Tyche zur Ananke ist; »Liebe ist etwas Ideelles, Heiraten [2]) etwas Reelles und nie ver-

1) Sie war allerdings nötig, um die Richtung in der Deutung des Einen anzugeben, die unsere Ausführungen von den hausbackenen Erläuterungen Düntzers und Loepers trennen, die das Allgemeine einer Menge schöner Mädchen gleichstellen und an die Stelle des »dem Einen« »der Einen« setzen. Das Eine darf nicht aus der Goetheschen Interpretation heraus interpretiert werden, wenn wir den Sinn des Urworts festzuhalten bemüht sind.

2) Mit dieser Wendung, daß die Ehe nur Beispiel der Hingabe an das Eine sei und nicht ihr Inbegriff, soll die zentrale Bedeutung der Ehe an dieser Stelle nicht geleugnet werden, soweit wir Goethes Leben interpretieren wollten. Aber die Wahl des Einen ist weiter zu fassen. Sie ist das Problem des Sittengesetzes, der Einordnung in die moralische Weltordnung. Nur wenn wir Mittlers Ausspruch in den Wahlverwandtschaften: »Die Ehe ist der Grund aller sittlichen Gesellschaft, der Anfang und der Gipfel aller Kultur« als letztes Wort Goethes selbst nehmen müßten, hätten wir das Recht, die Ehe als Inbegriff der Ethik Goethes zu interpretieren. Vgl. dazu Kierkegaards eindringlich am Ehemann erhellte Problematik des Ethischen.

Digitized by Google

wechselt man ungestraft das Ideelle mit dem Reellen. Solch ein wichtiger Lebensabschnitt will allseitig überlegt sein«. Die Wechselwirkung zwischen Dämon und Tyche blieb ja immer irgendwie ideell, denn die reale Welt hatte nur Sinn in dem ideellen Bildungsprozeß. Die Welt als eine reale Macht, der sich das Individuum unterzuordnen hatte, ging den jungen Menschen nie unbedingt an. Durch das Eroserlebnis wurde diese Wechselwirkung noch mehr ins Ideelle gesteigert — der Sinn des Eroserlebnisses ist ja die Schau der Idee — so daß die Gefahr des Verschwebens drohte. Durch das Eroserlebnis aber wird der Mensch genötigt, in der Umwelt Fuß zu fassen, sich in reale Verhältnisse zu binden. Das Eine schließt das Allgemeine [1]) aus; denn es ist Beschränkung auf besondere Verhältnisse durch konkrete Bindung in die Welt. Es ist die von jedem geforderte Selbstbeschränkung. So vermittelt der Eros sinnvoll zwischen der ideellen Wechselwirkung von Ich und Welt und der Welt als realem Wesen und eigenständiger Macht.

Die Wahl des Einen wird nun auf »edelste« Herzen beschränkt. Sie bedeutet also eine ethische Wertung Goethes. (»Wer allgemein sein will, ist nichts«.) Das Eine ist das einem jeden Menschen Gemäße, seine richtige Bindung an die Welt, sein Gutes. Es hat als solches die Qualität des Plotinischen Einen, welches die Idee des Guten ist. Nur beharrt die Goethesche Idee des Guten nicht in letzter Transzendenz, sondern sie wird im Leben jedes Menschen »wiedergefunden«, wie der uranfängliche Gott der Orphiker im persönlichen Erlebnis wieder erscheint. Das Eine ist nicht Ergebnis letzter Schau, sondern das Prinzip der Einstellung zur Umwelt. In der Wahl des Einen offenbart sich ein strenges Ineinander von persönlichem Tun oder Wollen und kosmischer Gesetzmäßigkeit. Es ist »wie die Sterne wollten«. Es kann unbewußt von edelsten Herzen ergriffen werden, es kann aber auch bewußte Tat des strebenden Menschen sein. Die Urwortstelle

»Gar manches Herz verschwebt im Allgemeinen
Doch widmet sich das Edelste dem Einen.«

erscheint uns paraphrasiert in einer Äußerung Goethes über das Genie: Es »bequemt sich zum Respekt sogar vor dem, was man konventionell nennen könnte. Denn was ist dieses anderes, als daß die vorzüglichsten Menschen übereinkommen, das Notwendige, Unerläßliche für das Beste zu halten!« Die Wahl des Einen ist bestimmt durch die Wirksamkeit seiner seelischen Schicht, wo individuelles Wollen

1) Das ist das »schlechte «Allgemeine, denn das »echte« Allgemeine wäre mit dem Einen identisch.

Digitized by Google

und kosmische Gesetzmäßigkeit, Freiheit und Schicksal in einem Wurzelpunkt zusammengefaßt sind.

Dem Begriffe des Einen liegt also der Einheitsgedanke zugrunde. Die Einheit umfaßt hier ein Dreifaches:

1. Die Einheit von Individuellem und Umweltlichem.
2. Die Einheit von Individuellem und Kosmischem.
3. Die Einheit von Individuellem und der kosmischen Sinnhaftigkeit des Umweltlichen.

Die Wahl des Einen erlöst aus der Vereinzelung des Menschen im Kosmos. Die Vereinzelung des Dämon gegenüber der Umwelt hatte die Einwirkung der Tyche aufgehoben (»Nicht einsam bleibst du«); durch die Wahl des Einen als Ergebnis des Eroserlebnisses wird die Vereinzelung des Umweltlichen und Individuellen gegenüber dem Kosmos aufgehoben. (»So ist's denn wieder wie die Sterne wollten.«) Einheit ist nicht nur Besonderheit, denn die Besonderheit, zu der die Wahl des Einen führt, ist sinnvoll und gesetzlich im All: »Man fühlt tief, hier ist nichts Willkürliches, alles langsam bewegende, ewige Gesetze.« Diese Besonderheit ist Voraussetzung für die echte Allgemeinheit.

VI.

»Die große Notwendigkeit erhebt,
die kleine erniedrigt den Menschen.«

Notwendig war bisher der Dämon; notwendig war auch die Einwirkung der Welt, aber ihre Wirkungsart blieb zufällig. Der Dämon konnte das Zufallende ergreifen, erwerben oder sich von ihm ergreifen lassen — immer herrschte Willkür und Zufall in der Wechselbeziehung von Dämon und Tyche. Nun aber ist »das Gewebe dieser Welt aus Notwendigkeit und Zufall gebildet«; es herrscht die Tendenz in diesem Gewebe, daß das Notwendige sich erfüllt: »Die vernünftige Welt ist als ein großes, unsterbliches Individuum zu betrachten, welches unaufhaltsam das Notwendige bewirkt und dadurch sich sogar über das Zufällige zum Herrn erhebt.« Die Notwendigkeit wirkt dem Zufall entgegen. Zwar ist auch Ananke wie Tyche Weltkraft; sie steht aber an einer anderen Stelle des Folgezusammenhangs und hat darum eine andere Wirkung. Seit sich der Mensch durch die Wahl des Einen in das Gewebe der Welt eingefügt hat, untersteht er weniger dem inneren Gesetz als der Gesetzmäßigkeit der Außenwelt. Diese kann in ihrer stärksten Form die Gesetzmäßigkeit des Dämon in Frage stellen und sie zerstören.

Digitized by Google

Durch die Übersetzung des Urwortes Ananke mit »Nötigung« deutet Goethe eine Doppeldeutigkeit in der Entgegensetzung von innerer und äußerer Notwendigkeit an. Die Ananke (als Kraft vorgestellt) zwingt uns einerseits ihrem von außen kommenden Gebot zu folgen, den eigenen Wünschen und Neigungen zu entsagen: Wir werden genötigt; so ruft der junge Goethe aus: »So viel kann ich sie versichern, daß ich mitten im Glück in einem anhaltenden Entsagen lebe und täglich bei aller Mühe und Arbeit sehe, daß nicht mein Wille, sondern der Wille einer höheren Macht geschieht, deren Gedanken nicht meine Gedanken sind.« Nötigung bedeutet aber nicht nur äußeren Zwang, sondern zugleich ein inneres Müssen: Wir fühlen uns genötigt, das Notwendige anzuerkennen und danach zu handeln. Die Notwendigkeit liegt durchaus nicht jenseits der menschlichen Selbstbestimmung, denn die Vernunft des Menschen »beherrscht« ja das Notwendige, indem sie es als »den Grund ihres Daseins« behandelt.

Die Einheit von Wollen und Sollen, von äußerem und innerem Zwang, die das Wort Nötigung ausdrückt, war erreicht in der Wahl des Einen. Es ist bei dieser Wahl nicht möglich, von einem Gegensatz von innerem und äußerem Gesetz zu sprechen. Sie ist Notwendigkeit schlechthin, die große, erhebende Notwendigkeit: »Da ist Notwendigkeit, da ist Gott.« Bleibt nun diese Einheit von Individuellem, Umweltlichem und Kosmischem ein Dauerzustand im ganzen Leben, so ist jede freie Handlung des Menschen zugleich ein Ausdruck seiner Schicksalsgebundenheit. In der Ananke-Stanze scheint diese Einheit spielerisch antinomisch ausgedrückt:

». . . und aller Wille
Ist nur ein Wollen, weil wir eben sollten
Und vor dem Willen schweigt die Willkür stille« [1]).

So führt der Anfang der vierten Stanze den Sinn der Wahl des Einen näher aus: Die Wahl des Einen ist die Norm im Bereich der Ananke; sie bedeutet im Leben des Einzelnen den »Gipfel der Zustände«.

Im Verlauf des Lebens aber treffen wir überall auf jene Antinomien selbst; die ideelle Einheit, die in der Wahl des Einen erreicht war, zerfällt. Sie ist als Dauerzustand fragwürdig: »Auf dem Gipfel der Zustände hält man sich nicht lange. Denn sobald etwas Ideelles . . . in die Wirklichkeit eintritt, so entsteht, wenn man völlig abgeschlossen zu haben glaubt, eine Krise . . . Die Außenwelt ist durchaus unbarmherzig und sie hat recht, denn sie muß sich ein für allemal selbst behaupten.« Die Bindung

1) So interpretiert Goethe auch: Durch freien Entschluß gebe ich die Freiheit auf. Ananke herrscht erst dann, wenn der freie Beschluß des Einzelnen dem Ganzen frommen soll und »für Zeit und Ewigkeit . . unwiderruflich durchs Gesetz« erhärtet wird.

Digitized by Google

in die Außenwelt kann durchaus als lästige Fessel, als »hartes Muß« empfunden werden. Sie ist Entsagung gegenüber den eigenen Entfaltungsmöglichkeiten. Dies Entsagen wird nun zu einem Entsagungswollen umgeprägt. Die Beschränkung, die die Außenwelt fordert, wird als Aufgabe der Selbstbeschränkung in das Ich verlegt; denn der Mensch sieht nicht gern, daß er beschränkt ist; er nimmt sich die Freiheit, sich selbst zu beschränken [1]). Die Einheit von Wollen und Sollen wird zur bewußten Forderung. Wir handeln »selbst gegen unsere Neigungen« im Bewußtsein, daß das Notwendige das Unerläßliche, das Beste ist. Hier bleibt die Notwendigkeit sinnvoll, denn sie ist der Wille der Sterne, d. h. des Kosmos. Sie ist, weil sie sinnvoll ist, immer der Vernunft und dem Willen unterstellt. »Ausdauern soll man da, wo uns mehr das Geschick als die Wahl hinstellt; bei einem Volke, einer Stadt, einem Fürsten, einem Weibe festhalten, darauf alles beziehen, deshalb wirken, alles entbehren und dulden, das wird geschätzt.« (Wie Goethe selbst unter diesem schweren aber immer bejahenswerten Gesetz der Ananke lebte und wirkte, zeigt am eindringlichsten das Kapitel »Christiane« in Gundolfs Goethebuch.)

Zwischen den ersten vier Zeilen und den letzteren der Ankestanze besteht eine unüberbrückbare Kluft. Gerade hier zeigt sich deutlicher als schon in den ersten Stanzen, daß die erste Hälfte der Stanze jedesmal die Kraft des Schicksals als wirkendes Gesetz vorstellt, die zweite Hälfte dagegen die negative Wirkung und Wertung dieses Gesetzes andeutet: Neben der immer noch zu bejahenden Notwendigkeit gibt es für Goethe ein »Muß«, das nur unerträgliche Forderung, das nur »hart« ist, dem kein inneres Wollen entgegenkommen kann, vor dessen übergroßer Gewalt jedes Wollen »Will und Grille« ist: »So manches, was uns innerlich eigenst angehört, sollen wir nicht nach außen hervorbilden, was wir von außen zur Ergänzung unseres Wesens bedürfen, wird uns entzogen, dagegen uns aber so vieles aufgedrungen, das uns so fremd als lästig ist. Man beraubt uns des mühsam Erworbenen, des freundlich Gestatteten, und ehe wir hierüber recht ins Klare sind, finden wir uns genötigt, unsere Persönlichkeit erst stückweis, dann völlig aufzugeben.« Diese Notwendigkeit ist nicht mehr Sinnerfüllung des Menschen; sie zerstört seine höhere Intention, seinen Dämon; sie macht ihn zum willenlosen Organ der Außenwelt. Dem Menschen, der der Einsicht seines Willens folgen will, wird das Ruder von der Ananke aus der Hand geschlagen; »Das Liebste

1) Dieser (psychologisch gedeutete) Einstellungswandel liegt auch dem Satz Ottilies zugrunde: »Es darf sich einer nur für frei erklären, so fühlt er sich den Augenblick als bedingt. Wagt er es, sich für bedingt zu erklären, so fühlt er sich frei.« Darum: »Freiwillige Abhängigkeit ist der schönste Zustand . . .«

Digitized by Google

wird vom Herzen weggescholten«. Hier ist die Notwendigkeit nicht mehr die klare Themis, die Göttin des Gesellschaftsvertrages, sondern die dunkle Adrasteia, das Unentrinnbare. Ihre Wirkung wird in Knebels viertem Schicksalsspruch gezeigt:

»Ihr folget alles, denn wer willig ihr
Die Hand nicht reicht, den zieht sie mit Gewalt.
Sie ist des Schicksals große Helferin
Und alles kommt durch sie zum festen Schluß.«

Diese besondere Art der Wirkung der Ananke ist wie alle negativ gewerteten Formen der übrigen Schicksalsmächte dämonischer Natur. »Es sind gewisse Dinge, die sich das Schicksal härtnäckig vornimmt. Vergebens, daß Vernunft und Tugend, Pflicht und alles Heilige sich ihm in den Weg stellen. Es soll etwas geschehen, was ihm recht ist, was uns nicht recht erscheint, und so greift es zuletzt durch, wir mögen uns gebärden wie wir wollen«. Der Dichter der Wahlverwandtschaften zeigt hier nicht mehr die große erhebende Notwendigkeit, sondern die »kleine Notwendigkeit, die erniedrigt«[1]). Wie auch Tyche ist sie in bezug auf die innere Notwendigkeit des Dämon das »zufällig Wirkliche«, »das Gemeine«. Sie bedeutet das stärkste Symbol für das »geistig-strenge Band« alles Dämonischen, das »nicht zu trennen« ist.

VII.

»Eng ist das Leben führwahr,
aber die Hoffnung ist weit.«

Die Hoffnung steht der Ananke gegenüber, sie ist also irgendwie Gegenprinzip gegen die Schicksalsgebundenheit. Schon der Dämon war strenge Grenze, die Einwirkung der Umwelt war notwendig, das Eroserlebnis war Zwang, und schließlich führte der Eros selbst zu der Wahl des Einen, d. h. zur kosmischen Notwendigkeit schlechthin. In der Ananke schließen sich die ersten vier Urworte zum Ausdruck der Schicksalsgebundenheit des Menschen überhaupt zusammen. Diese Gegenwart der strengen Nemesis wird bei den Orphikern durch den zur Erde sitzenden Eros, dessen Linke an den Ring der Ananke gebunden ist, dargestellt. In der erhobenen Rechten aber hält Eros die Elpis als Symbol der Macht, die aus dem Schicksal befreit.

Es ist Goethes Bestreben, die kosmische Notwendigkeit völlig zu bejahen. Darum bildet er sich die unverwüstlichen Schicksalsbegriffe, in

1) Charakteristisch dafür sind Ottilies Worte: »Ein feindseliger Dämon, der Macht über mich gewonnen, scheint mich von außen zu hindern, hätte ich mich auch mit mir selbst wieder zur Einigkeit gefunden.«

Digitized by Google

denen er sich die großen Ideen des Lebens so klar vergegenwärtigt, daß er sich bei ihnen beruhigen kann, daß er durch sie »leicht und leidlich über den Augenblick« hinaus kommt. Er findet sich mit der Schicksalsgebundenheit ab, indem er sie in ihren Urphänomen darstellt. Das ist keine Verzweiflung, aber völlige Resignation, Verzicht . . .

Die Hoffnung als notwendige Schicksalsmacht kann nun in diese Resignation eingeschlossen sein. Sie würde dann das sehnsüchtige Streben aus Not und Unglück hinaus bedeuten; sie würde die Hoffnung auf Erfüllung von Wünschen im Verlauf des Lebens sein. So deutet sie auch Gundolf als »die Vorwegnahme des möglichen Schicksals, die zugleich Aufhebung und Überwindung des gegenwärtigen sein kann«. Wie sie zweifellos bei Goethe oft ausgesprochen ist. Sie ist die Aufhebung der Resignation, zu der die ersten vier Urworte führen: »Er scheint, daß die menschliche Natur eine völlige Resignation nicht allzulange ertragen kann. Die Hoffnung muß wieder eintreten, und dann kommt ja auch gleich die Tätigkeit wieder, durch welche, wenn man es genau besieht, die Hoffnung in jedem Augenblick realisiert wird.« Die völlige Resignation wird also stets durch eine »partielle Resignation« ersetzt. Die Hoffnung als Überwinderin der partiellen Resignation gehört zu den Schicksalsmächten, die den Menschen durch das Leben treiben. Sie ist als die die augenblickliche Not und Gebundenheit überwindende Kraft »die zweite Seele der Unglücklichen«. Der junge Goethe bezeichnet sie als die »edelste von unseren Empfindungen«; denn sie ermöglicht, »auch dann zu bleiben, wenn das Schicksal uns zur allgemeinen Nonexistenz zurückgeführt zu haben scheint«. Sie ist die »edle Treiberin, Trösterin«, auf die der junge Goethe vertraut:

»Laß, o laß mich nicht ermatten!«

Die Hoffnung gehört für den jungen Goethe notwendig zu seinem sittlichen Ideal, der Vollendung der Existenz [1]).

Der ältere Goethe weiß, daß der Mensch dieser Schicksalsmacht immer wieder ausgesetzt ist, daß er sich immer wieder von ihr verleiten läßt, sich immer wieder dem süßen Wahn dieser »lieblichsten Würze der Welt« hingibt. Nun war es ja das Wesen der Urworte, eine völlige Resignation erträglich zu machen; die partielle Resignation wurde ihr gegenüber

1) Sie ist hier Gegenprinzip der Verzweiflung, Hinhaltung von Unglücklichen:

»Wir hoffen immer, und in allen Dingen
Ist besser hoffen als verzweifeln . . .«

Sie erhält auch als die Hoffnung, »die sinnet und dichtet« für den älteren Goethe den Charakter des Vagen, des Wünschens, Sehnens und blinden Erwartens und muß für einen geistig klaren Menschen philisterhaft sein.

Digitized by Google

entwertet. Da sich partielle Resignation und Hoffnung gegenseitig fordern, entwertet Goethe auch diese. Sie ist ihm lästig wie die übrigen Schicksalsmächte, weil sie immer wieder eine männliche Entsagung unmöglich macht (»Zur Resignation gehört Charakter«). Menschen, die die Hoffnung brauchen, sind zu schwach, ihr eigenes Leben zu bejahen und zu ertragen. Die Hoffnung gehört zu den größten Menschenfeinden wie die Furcht: »Ich will nicht fürchten und hoffen wie ein gemeiner Philister.« Gerade denen, die sich immer wieder dieser »schmeichelnden Göttin« ergeben, ruft Goethe zu: »Ausdauern soll man . . . alles entbehren, alles dulden . . . das wird geschätzt.«

Die Hoffnung ist also einmal selbst Schicksalsmacht, als solche ein Urwort, bei dem man resignieren kann und doch auch eine Macht, die aus der augenblicklichen Resignation befreit. Nicht schon als Überwinderin der partiellen Resignation — denn als solche wird sie ja entwertet — ist sie Gegenprinzip gegen die Schicksalsgebundenheit; sie tritt erst aus dem Kreis der Schicksalsmächte heraus, wenn sie der völligen Resignation, d.h. allen Schicksalsmächten einschließlich der aus der partiellen Resignation befreienden Hoffnung gegenübergestellt wird. Sie hat dieselbe Funktion wie die Urworte [1]: die Resignation erträglich zu machen, aber nicht aus ihr zu befreien. Wie erhält sich nun ihr Charakter als Gegenprinzip?

Goethe fand die Hoffnung bei Zoega in der Zusammenstellung von spes, fortuna und ἐλπίς: »Der Notwendigkeit weicht alles außer dem unbezähmten Erkühnen des menschlichen Geistes, das wir mit einem andern Ausdruck Hoffnung nennen.« Im Folgezusammenhang gehört die Hoffnung in das typische Lebensgefühl des Alters und damit nicht mehr zum sittlichen Ideal der Vollendungsstrebigkeit, sondern zur religiösen Einstellung des weisen Goethe, dessen Ideal die ewige Tätigkeit ist, der sich immer mehr zum »Mystizismus« bekennt. Die psychologische Ursache der Hoffnung ist das tiefe Ungenügen am Leben, das, unter dem Schicksal stehend, zu immer stärkerer Verengung führt, in dem das Dämonische herrscht, vor dem sich Goethe immer ängstlich zu bewahren suchte. Die Hoffnungsstanze setzt voraus, daß Goethe ein Leidender ist [2].

»Doch solcher Grenze, solcher ehrnen Mauer
Höchst widerwärt'ge Pforte wird entriegelt.«

Goethe läßt diese Begrenzung und Einengung trotzdem bestehen:

»Sie stehe nur mit alter Felsendauer!«

---

1) Die Urworte sind also eine Art oder ein »Moment« der Hoffnung.

2) Die Hoffnung beginnt in der Wirklichkeit, aber sie entspringt ihr nicht, ebenso wie

Digitized by Google

Die Hoffnung drückt also kein zeitliches Nacheinander aus, sie bedeutet nicht die auf mögliches Schicksal gerichtete Sehnsucht, denn das gegenwärtige Schicksal wird völlig bejaht. Sie ist das Streben nach etwas in jedem Augenblick Vorhandenem: »Alles dieses Vorübergehende lassen wir uns gefallen, bleibt uns nur das Ewige in jedem Augenblick gegenwärtig, so leiden wir nicht an der vergänglichen Zeit.« Der Mensch kann sich in jedem Augenblick über Raum und Zeit hinaus auf das Ewige beziehen. Dadurch allein ist die Hoffnung Gegenprinzip gegen die kosmische Verhaftung. Goethe stellt diese Fähigkeit des Strebens zum Ewigen in der Gestalt der Hoffnung dar. Wir beziehen diese Allegorie, um ihren Sinn zu verdeutlichen, zunächst auf die Goethesche Geistvorstellung. Goethe sagt einmal: »Die Entbehrungen waren zu groß, an welche sich der äußere Sinn gewöhnen sollte. Der Geist erwachte sonach und suchte sich schadlos zu halten.« Schon Zoega nannte die orphische Hoffnung das »unbezähmte Erkühnen des menschlichen Geistes«. Durch die Worte Goethes: »Die Materie ist immerwährendes Anziehen und Abstoßen, der Geist ein immerwährendes Aufsteigen«, wird das Wesen der Hoffnung noch deutlicher: Stufenweise steigt der menschliche Geist durch die Weltseele hinauf zum Weltgeist. Der dämonisch-kosmische Kreis der Schicksalsmächte »wird durchbrochen oder so abgebogen, daß er zur Spirale wird, die sich nicht mehr in demselben Lauf zwecklos erschöpft, sondern in übereinanderliegenden Ringen aufwärts steigt nach einem Punkt, der im Unendlichen liegt« (Obenauer). Goethe meint in dem Urwort ἐλπίς das »Geheimnis des ewigen Fortstrebens nach einem unbekannten Ziel«.

Dieser Hoffnungsbegriff deckt sich fast mit dem Erosbegriff Plotins [1]). Er macht zugleich die tiefe Verschiedenheit der Urworte Eros und Elpis bei Goethe klar: Der Eros stürzte vom Himmel herab, er war göttlicher Herkunft. Er strebte aber nicht wieder aufwärts, sondern band sich in den Kosmos, tauchte ganz in die Welt unter und trieb den Menschen zur Schicksalsgebundenheit [2]). Seine »Kraft besteht bis zum Mittelpunkt

sie ihr nicht entspricht und auch nie widerspricht. Die Hoffnung ist die heitere Klarheit über das irdische Geschick!

1) Diese Verkettung zeigt der Chorgesang bei den Exequien Mignons: »Schaut mit den Augen des Geistes hinan! in euch lebe die bildende Kraft, die das Schöne, das Höchste hinauf über die Sterne, das Leben trägt.«

2) Vgl. das Gedicht: »Wiederfinden«: Seit Gott uns die Liebe gab, scheidet er selbst aus: »Wir erschaffen seine Welt«. Die Goethesche Erosvorstellung ist durchaus hafisisch. S. H. Bethge, Hafis. Leipzig 1922. Die Gedichte (S. 7): »Die Göttin Liebe«:

»Sie flog zur Erde nieder und sie bohrte
Tief in die Menschenherzen ihre Fackel.

Digitized by Google

der Erde dem Boden angebannt« (Schlußgedicht des Buches Suleika). Eros ist das Symbol für das weltbejahende Prinzip der Sinngebung und Gestaltung der Materie, die Kraft, die mit dämonischer Gewaltsamkeit das Irdische vergotten will. Die Hoffnung ist zunächst irdischer Herkunft:

»Wer nie sein Brot in Tränen aß,
Wer nie die kummervollen Nächte
Auf seinem Bette weinend saß,
Der kennt euch nicht, ihr himmlischen Mächte.«

Sie treibt aber von der Erde aufwärts; erhebt uns aus dämonischer und kosmischer Gebundenheit. Sie beseitigt zwar diese Gebundenheit nicht; denn sie setzt für Goethe stets ein Stehen und Verharren im Schicksal voraus. Eros und Elpis als Triebe der Weltbejahung und Weltüberwindung heben sich nicht auf. Beide bestehen in ewiger Polarität; sie fordern sich wie Ich und Selbst im Dämon:

»Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust;
... Die eine hält in derber Liebeslust
Sich an die Welt mit klammernden Organen (Eros!),
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen« (Elpis!).

Die Hoffnung als Aufhebung der kosmischen Verhaftung schließt die Erlösung aus der Notwendigkeit des Dämon, d. h. die Selbstaufgabe, in sich ein:

»Statt heißem Wünschen, wildem Wollen (Dämon!),
Statt lästigem Fordern, strengem Sollen (Ananke!)
Sich aufzugeben ist Genuß.«

Für den mittleren Goethe war die Selbstaufgabe notwendige Vorbedingung für die Befreiung von der »Gewalt, die alle Wesen bindet«. In den Urworten war nach unserer Interpretation die Selbstaufgabe bereits im Bereich der Ananke nötig. Sie würde dann einfach in das Bereich der Elpis übernommen werden. Nun aber war gerade die Hoffnung so notwendig, weil der Dämon, »das Liebste«, durch die Ananke erdrückt wurde. Wir erwarten danach, daß die simultane Bezogenheit auf das Ewige das Wesen der Individualität zur Geltung kommen läßt.

Nun lodert die Liebe, ein ganz unlöschbares
Feuer über die Erde hin«

und (S. 90) »Der gefallene Stern«:

»Ein Stern fiel nieder vom erhabnen Firmament
... und niemals wieder sehnt er sich zum Himmel auf —
Er blieb mit großen Freuden ein gefallner Stern.«

Digitized by Google

Im Dämon vereinen sich Ich und Selbst. Er ist einerseits unzerstörbare, geprägte Form, d. h. eine im Kosmos und auf den Kosmos beschränkte Einheit. Er ist aber zugleich ein »Stück Ewigkeit«, ihn zerstückelt »keine Zeit und Macht«, er reicht über das Nur-Kosmische hinaus, als ein »Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit«. Wenn der Mensch in seine eigenen Tiefen schaut, bezieht er sich auf das Ewige. Der Dämon bedeutet ja »e w i g e T ä t i g k e i t«. Tätigkeit aber ist eine durchaus positive Wendung innerhalb der einengenden Welt; deshalb stellt Goethe Tätigkeit und Hoffnung so nah zusammen: »Die Hoffnung muß wieder eintreten und dann kommt ja auch gleich die Tätigkeit wieder . . .« Der Glaube an die Unzerstörbarkeit und ewige Tätigkeit des Dämon gehört zum Wesen der Hoffnung:

»So löst sich jene große Frage
Nach unserm zweiten Vaterland,
Denn das Beständige der ird'schen Tage
Verbürgt uns ewigen Bestand.«

Der Dämon schließt die »Bereitung zu dem unendlichen Weg drüben« in sich ein. Setzte einmal die Hoffnung die Selbstaufgabe voraus, weil auch der Dämon strenge kosmische Grenze war, so führte andererseits der Dämon selbst zu dem, was das Wesen der Hoffnung bestimmte. Dieser Widerspruch beruht weniger auf der Bedeutung des Dämon als Vermittler zwischen irdischem Ich und ewigem Selbst als der im Hoffnungsbegriff Goethes notwendig zum Ausdruck kommenden Polarität zwischen Verselbstung und Entselbstung. Sowohl Dämon als Elpis wiesen über die kosmische Verhaftung und Schicksalsgebundenheit hinaus. Erstes und letztes Urwort verschlingen sich so zu einem Kreis: »Was kann der Mensch mehr wünschen, als daß ihm erlaubt sei, das Ende an den Anfang anzuschließen.«

Die Frage nach der Beziehung von Dämon und Elpis hatte von dem Hoffnungsbegriff als simultaner Bezogenheit auf das Ewige zu dem des Glaubens an ein Weiterleben nach dem Tode geführt: »Wirken wir fort, bis wir, vor- und nacheinander, vom Weltgeist berufen, in den Äther zurückkehren!«

Das Geheimnis dieses Weiterlebens weist uns auf die orphischen Überlieferungen zurück: Der Mensch soll sich nach orphischer Lehre befreien aus dem kosmisch-dämonischen Zwischenreich, das mit der Materie in unlöslicher Verbindung steht. Dieser Weisung widerspricht das Dogma vom ewigen »Stirb und Werde«, von der Wiedergeburt und Seelenwanderung. Hoffnungslos scheint sich das Rad der Geburten zu drehen; doch Orpheus bringt die Heilsbotschaft, daß es möglich sei, »aus dem Umkreis

Digitized by Google

zu scheiden und aufzuatmen von Drangsal«. Nach vollkommener Menschwerdung wird den Orphikern ewige Ruhe im Ewigen zuteil. Wieweit diese letzte, höchste Hoffnung auch die Goethes ist, ist hier nicht nachzuweisen, besonders weil Goethe über letzte Dinge gern geschwiegen hat. Wir brauchen hier nicht danach zu fahnden, weil die Worte »Und hinter uns Äonen« unendlich deutbar sind. Goethe hat in seiner Erklärung nur zu der Hoffnungsstanze keinen Kommentar gegeben: »Zu diesen letzten Zeilen wird jedes ... feine Gemüt sich gern den Kommentar sittlich und religiös zu bilden übernehmen.« Er läßt dieses Geheimnis, in das das tiefste Denken der Orphiker mündet, verhüllt. Es genügt uns, durch die Bedeutung des Hoffnungsbegriffes innerhalb der Urworte eine Rechtfertigung für die Überschrift »Urworte — Orphisch« gegeben zu haben.

Digitized by Google

GEISTESGESCHICHTE ALS SYSTEM GEISTIGER MÖGLICHKEITEN.

IDEEN ZU EINER ORDNUNGSLEHRE DER STILE IN DEN KULTURWISSENSCHAFTEN [1]).

VON

HERMANN BEENKEN (LEIPZIG).

Geschichtswissenschaft im herkömmlichen Sinne hat zum Gegenstand: Wirklichkeit. Auch alle Art von Ideengeschichte hat es nur auf das Wirklich- und Wirksamwerden von Gedanken und Sinn abgesehen. Darum bedeutet es eine wesentliche Umkehrung der natürlich-einfachen Einstellung zu Geschichtlichem, wenn an Stelle des jeweils Wirklichen das, was in Beziehung auf bestimmte geschichtlich individuelle Faktoren wie Individuum, Volk, Kulturkreis, Generation oder Epoche jeweils geistig möglich war, zum Gegenstande historisch-analytischer Untersuchung gemacht wird. Es ist statthaft, alles Besondere nur als Sonder-

---

1) Der vorliegende Artikel knüpft an Gedankengänge an, die bereits in meinem Aufsatze »Konsequenzen und Aufgaben der Stilanalyse« ihren ersten Niederschlag fanden (Zeitschr. f. Ästhetik und allgem. Kunstwissenschaft XVIII, 1925, S. 417). Dort wurde vor allem die wissenschaftstheoretische Abgrenzung einer Eigendisziplin Stilanalyse innerhalb der Kunstgeschichte versucht. Die Frage nach den Dimensionen einer auf dem neu gewonnenen Boden sich vollziehenden kulturwissenschaftlichen Ordnung wurde nur eben gestreift, während in der vorliegenden Arbeit gerade hierauf der Nachdruck gelegt ist. Ferner war dort mehr von den — im Sinne der Phänomenologie »transzendental gereinigten« — Phänomenen als Objekten der Stilanalyse die Rede, während hier noch eine andere Verallgemeinerung durchgeführt wurde, so daß nunmehr stärker die Möglichkeiten im Vordergrunde stehen, die jeder geistesgeschichtlichen Wirklichkeit zugrunde liegen. Beides aber sind korrelative Begriffe. Ausgangspunkt der Betrachtungen ist die Formulierung Wölfflins, daß »nicht alles zu allen Zeiten möglich« sei. Eine erkenntnistheoretisch exakte Bestimmung des Gegenstandes der Analyse und eine Kennzeichnung des Wechselverhältnisses zwischen den Begriffen: Phänomen, Möglichkeit, Stil lag in der Absicht des älteren und auch des vorliegenden Aufsatzes noch nicht.

Digitized by Google

fall eines Allgemeinen, alles Wirkliche als bloße Verwirklichung eines Möglichen anzusehen. Jede Wirklichkeit ist ja in der Sphäre des Möglichen bereits vorgezeichnet. Geschichtliche Möglichkeit bedeutet nun Möglichkeit, die auf eine bestimmte geschichtliche Größe, etwa eine bestimmte Kulturzeit oder einen bestimmten Kulturraum eingeschränkt und bezogen ist. Da nun jedes Mögliche, indem ja nichts anderes wirklich werden kann, seinem Wirklichen stets vorangeht, so böte wissenschaftstheoretisch eine Lehre von den geschichtlichen Möglichkeiten, wenn sie aufstellbar wäre, für alle Geschichte des Wirklichen in gewissem Sinne überhaupt erst die Grundlagen. Andererseits ist aber das geschichtlich Mögliche nur durch ein Ausgehen von den jeweiligen geschichtlichen Wirklichkeiten ganz zu erfassen, und so ist die sich auf diese beziehende Geschichte im heute üblichen und eigentlichen Sinne für jene andere Disziplin notwendige Voraussetzung und wissenschaftsgeschichtlich gesehen natürlich auch die frühere Stufe, die frühere Möglichkeit, um schon hier einmal diesen Terminus praktisch anzuwenden.

Die Rede von geschichtlichen Möglichkeiten meint natürlicherweise nur Möglichkeiten des sich entwickelnden Menschengeistes. Dem absoluten Geiste ist jederzeit alles möglich. Er kennt keine individuelle Beschränkung, kein Vordringen, keinen geistigen Weg, es sei denn, daß man mit Hegel die Menschengeschichte selbst als ein Sichverwirklichen dieses Absoluten auffasse. Kulturwissenschaft aber hat solchen Rückbezug auf Metaphysik gar nicht nötig, ihre Aufgabe ist Deutung, Sinngebung, Ordnung von Tatsachen. Von diesen aus ist ein Aufstieg zu Sinngehalten möglich, ein Herauslösen strukturhafter Bezüge, deren Ordnung im Absoluten beruht. Geschichtliches Nacheinander und geschichtliche Gleichzeitigkeit können als solche schon sinnvoll sein; sinnvoll nicht infolge kausaler Verknüpfung des Späteren mit dem Früheren oder allgemeiner Wechselbezogenheit alles Wirklichen (worin echter Sinn in Wahrheit nie ruht), sondern im Sinne einer Ordnung, die nicht mehr die Tatsachen, sondern die gehaltgebenden Ideen, nicht mehr die Wirklichkeiten, sondern bereits die Möglichkeit dieser Wirklichkeiten betrifft. Der menschliche Geist ist an individuelle Vereinzelung, an individuelle Gruppenbildung, an Ort und Zeit stets gebunden. Daraus ergibt sich, daß, obschon absolut genommen Ideen und Sinn an allen Orten und zu allen Zeiten realisierbar sind, Sinn-Nahes, Sinn-Verwandtes sich in einem bestimmten Sinne auch personennah, ortsnah und zeitnah zu realisieren pflegt. Ist aber Sinn, sind Gedanken auch nur in irgendeiner Hinsicht ort- und zeit- und personengebunden, so müßte es möglich sein, ein O r d n u n g s s y s t e m dieser Sinnähen und Sinnverwandtschaften aufzustellen,

Digitized by Google

das der personalen, der räumlichen und zeitlichen Ordnung entspräche. Was wäre damit gewonnen?

Es wäre damit gewonnen, daß diese Ordnung, daß das geschichtliche Kontinuum und die räumlich-zeitliche Bestimmung »dann« und »dort« einen Sinn bekämen, nicht erst durch Rekurs auf jenen uferlos-mannigfaltigen Komplex: geschichtliches Leben, geschichtliche Wirklichkeit mit seinen unübersehbar verflochtenen Beziehungen von Ursache und Wirkung, Zwecksetzung, zweckvollem Geschehen und Zweckerfüllung, einen Komplex, der nur durch aktive Sinngebung, d. h. des Historikers gestalterische Willkür Sinn empfängt, sondern einen Sinn, der schon im Wesen der das geschichtliche Kontinuum ausmachenden Phänomene selber beschlossen und vorfindlich wäre.

Zeitliche Folge also als sinnvolle Folge, räumliche oder zeitliche Nähe als Sinn-Nähe, räumliche oder zeitliche Ferne als Sinn-Ferne! Das Kontinuum der geschichtlichen Erscheinungen gewänne damit Struktur. Es empfinge gewissermaßen das, was für das Raum-Zeit-System der Naturwissenschaften die Koordinaten sind. Diese »Koordinaten« aber sind deswegen von grundsätzlich verschiedener Art, weil das geschichtliche Kontinuum niemals wie das räumlich-zeitliche Bezugssystem der Naturwissenschaften ein Leergerüst ist, sondern ein konkretes erfülltes Kontinuum ganz bestimmter Gekanntheiten [1]). Es handelt sich — und hier verliert die Analogie: Koordinaten völlig den Sinn — um Ordnungsbeziehungen eben von Gekanntem, Wesensverhältnisse. Diese Verhältnisse sind nun auch niemals meßbarer, quantitativer, sondern von vornherein qualitativer Natur. Aber es sind Verhältnisse, die nichtsdestoweniger keineswegs vage und unbestimmt sind, sondern völlig greifbar und evident sein können. Greifbar und evident wie etwa das Wesensverhältnis der größeren Nähe von Orange und Rot im Vergleich mit Gelb und Rot, oder wie das Folgeverhältnis zwischen sonstigen meßbaren oder unmeßbaren Sinnesqualitäten, etwa Gewichts-, Temperatur- oder anderen

1) Die geschichtliche Bestimmung »dann« und »dort« nähert das örtlich und zeitlich fixierte Das ja immer an ein mehr oder weniger in seinen Beziehungen bereits fixiertes Individuelles, zugleich zielt sie auf eine Festlegung in dem einen absoluten Kontinuum Raum und Zeit, während es etwa für die theoretische Physik völlig belanglos ist, an welchem Zeit- oder Raumpunkt dieses absoluten Kontinuums ein Vorgang geschieht, und auch das Experiment sich ja jederzeit seinen eigenen Raum-Zeitzusammenhang konstruiert, innerhalb dessen freilich raum-zeitliche Bestimmungen wertvoll sein können. Wenn wir das geschichtliche Kontinuum als ein solches bestimmter Gekanntheiten definieren, ergibt sich zugleich seine Umgrenzung. Astronomische Orts- und Zeitbestimmungen sind keine geschichtlichen, und eine bestimmte Epoche der Erd- und Menschheitsgeschichte ist Vorgeschichte, weil alles dies jenseits und außerhalb jenes Kontinuums liegt.

Digitized by Google

Intensitätsunterschieden [1]). Diese grundsätzlich unmeßbare, qualitative Natur der zu bestimmenden Verhältnisse setzt dem hier ins Auge gefaßten Vorgehen natürlich gewisse Grenzen. Unmeßbare Nähe- und Ferneverhältnisse sind immer nur relativer, nie absoluter Natur. Wir können sagen: Orange steht näher als Gelb zu Rot, weil hier eine gemeinsame Richtungsbeziehung vorliegt. Die Aussage: Orange steht näher als Blau oder gleich nah wie Lila zu Rot wäre bereits fragwürdig und problematisch. Wo solche Richtungsbeziehungen nicht vorliegen, wird man sich begnügen müssen, zu sagen: Das Eine ist dem Anderen wesensgleich oder wesensverschieden.

Was sollen solche Aussagen aber nun bei Geschichtlichem? Wie soll sich auf Grund irgendwelcher qualitativer Aussagen eine sinnvolle Ordnung des Kontinuums der geschichtlichen Phänomene aufbauen lassen? Eine Ordnung, die dazu noch der Raum-Zeitlichkeit dieses Kontinuums ihren Sinn zu geben hätte? — Es ist nötig, hier den allgemeinen Terminus: Sinn durch das nun schon bestimmte Aussagen und Verhältnisse meinende Wort: S t i l zu ersetzen. Stil ist Sinn, sinnvolle Beziehung innerhalb eines Ordnungszusammenhanges: ein Kunstwerk, ein philosophisches System, eine kultliche Handlung haben Stil. S t i l i n s i c h o d e r i n e i n e m höheren Z u s a m m e n h a n g m i t s i n n g e b e n d e n I d e e n, Anschauungen, Absichten, die a u ß e r h a l b des als Stil besitzend bestimmten Phänomens liegen.

Noch ehe wir den Stilbegriff in seiner geschichtlichen Problematik erörtern, sei im Zusammenhange des Vorhergesagten daran erinnert, daß S t i l n ä h e, S t i l f e r n e ja ganz offensichtlich i n e i n e r B e z i e h u n g z u r ä u m l i c h e r o d e r z e i t l i c h e r N ä h e u n d F e r n e stehen. Die Art und die Bedingungen dieser Beziehung zu untersuchen, ist das Ziel dieser Untersuchung. Ist diese Beziehung allgemeiner und grundsätzlicher Natur, so ist damit das Kontinuum der stilhaltigen, stilbesitzenden geschichtlichen Phänomene — freilich nur dieser und auch dieser nur, insofern sie Stil besitzen — als ein durch sinnvolle Beziehungen gerade in seiner Raum-Zeitlichkeit geordnetes Kontinuum erkannt.

---

1) Über das Problem der Intensität und Meßbarkeit vgl. H. B e r g s o n: Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889, Abschn. I. Der extrem individuierende und geistesgeschichtlich gesprochen impressionistische und spätromantisch-subjektivistische Standpunkt Bergsons läßt völlig übersehen, daß bei aller Vielfalt der Erlebnis- und Empfindungsmöglichkeiten doch gewisse Ordnungs- und Näherungsverhältnisse wesensmäßiger Art ohne Zweifel bestehen. Eine Überwindung der Einseitigkeit Bergsons brachte Husserls Phänomenologie, auf deren Boden auch die vorliegende Untersuchung zu stehen glaubt.

Digitized by Google

Es handelt sich um die Aufgabe, die allerallgemeinste Aussage: zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten und von verschiedenen Personen aus entsteht verschiedener Stil — zu einer sachhaltig bestimmteren Formulierung zu bringen, wobei auch zu sagen ist, wo und unter welchen Bedingungen denn gleicher oder verwandter Stil überhaupt entstehen.

1. Stil wird zunächst jeweils von Personen realisiert. Der geschichtliche Raum besteht in der Vielheit dieser Personen, die qualitative Spannung der diesen geschichtlichen Raum erfüllenden oder vielmehr ausmachenden Phänomene beruht in der Mannigfaltigkeit der stilprägenden Subjekte. Stil wird jeweils von Personen realisiert; aber er ist darum noch keineswegs durch und durch Personalstil. Personale Eigentümlichkeit vermag sich, aber braucht sich nicht im Stil zu dokumentieren, personale Eigentümlichkeit in Beziehung auf das, was dem Stil sein spezifisches Wesen gibt, braucht es nicht zu allen Zeiten, an allen Orten und in allen Gattungen geistiger Leistung und Formung zu geben.

Immer aber ist Stil dann Stil einer Gruppe, wobei der kleinste mögliche Umfang der Gruppe eben schon die einzelne Person ist. Gruppen sowie Personen aber besitzen im raumzeitlichen Kontinuum: Geschichte ihren Ort. Dieser Ort kann mit einer Stätte des natürlich-geographischen Raumes dauernd zusammenfallen, er kann aber auch in Beziehung auf diesen Raum ein wechselnder sein. Die Gruppenstile zerfallen in Lokalstile, Stammesstile, Schulstile, wozu die Personalstile treten. Von der Besonderheit des Nationalstils wird weiter unten die Rede sein. Alle diese Stile haben die Eigenschaft, daß die sie prägenden Faktoren, die Verwirklicher der stilhaltigen Phänomene, im Verhältnis des räumlichen Nebeneinander stehen. Ausgangspunkt der diese Beziehungen erörternden Untersuchungen ist der Sachverhalt, daß stileinheitliche Produkte auf eine gruppenmäßige, örtlich, stammlich oder durch Schulüberlieferung gebundene oder auf eine personale Einheit zurückweisen, daß das Nebeneinander der verschiedenen Stile dem Nebeneinander der verschiedenen Gruppen und Personen entspricht.

Dieser Stilverschiedenheit auf Grund räumlicher und räumlich-personaler Trennung steht nun Stilverschiedenheit gegenüber, die in zeitlichen Unterschieden ihren Grund hat. Verschiedene Generationen zunächst haben unter Umständen verschiedenen Stil. Generation aber ist Gruppe nicht anders wie Ortsbewohnerschaft oder Stamm. In diesem Sinne stehen auch die Generationsstile im Verhältnis des reinen Nebeneinander.

2. Eine andere Dimension des Geschichtlichen

Digitized by Google

erschließt sich erst durch den Entwicklungsgedanken: Stil entwickelt sich, Stilwandlung ist nicht nur Veränderung, sondern sinnvolle Wandlung. Zeitlich nacheinander entstandene Stile stehen in einer als folgerichtig zu erkennenden Reihe. Unter welchen Bedingungen gibt es Stilentwicklung in diesem Sinne? Wie lange hält ihre Folgerichtigkeit an? Weiter, was alles ist in diese Entwicklung einheitlich einbezogen, an Individuen, Gruppen: Stämmen, Nationen (Problem der Breite)? Schließlich gibt es nur Entwicklung für eine Gattung geistiger Tätigkeit, für eine Kunst etwa, oder reicht sie tiefer, gilt sie für die Kunst oder gar für die Kultur (Problem der Tiefe).

3. Mit dieser letzten Frage erschließt sich eine neue Dimension des Geschichtlichen: die der Stileinheit nicht mehr von Gruppen, sondern jetzt von verschiedenen Äußerungen des menschlichen Geistes, die der Kultureinheit, wobei wir diese Einheit entweder nur gegen die Einheit anderer Kulturen abgrenzen, sie also überzeitlich fassen oder aber zugleich auch eine zeitliche Abgrenzung vornehmen! Einheit des Zeitstils innerhalb einer Kultur.

4. Zugleich ergibt sich hier die Möglichkeit, menschliche Kulturtätigkeit gattungsmäßig aufzuteilen. Die Bestimmung eines geschichtlichen Phänomens seiner Gattung nach im Sinne dieser Einteilung ist aber nicht Stilbestimmung und die sich hier ergebenden Probleme gehören nicht zum engeren Thema dieser Untersuchungen [1]).

---

1) Eine systematische Übersicht über die hier sich eröffnenden Problemgruppen sei hier nur anmerkungsweise versucht, sie ergibt sich aus einer Verbindung der Kategorien: Leistungsgattung (Leistungsproblem), Gruppe (Person, Ort) und Entwicklung (Zeit) einerseits und der grundsätzlichen Möglichkeiten: Stilgleichheit (Stilnähe), Stilverschiedenheit (Stilferne), folgerichtige Reihe der Stilstufen (richtungsmäßige Bindung der Stilverschiedenheiten) andererseits. Die folgende Tabelle diene nur, die Geschlossenheit des gesamten Problemgebietes im großen zu erweisen! Aus praktischen Gründen wird diese systematische Einteilung den später folgenden Erörterungen der Probleme nicht zugrundegelegt. Auch wird nicht jedes dieser Probleme behandelt.

Digitized by Google

A. Einheit der Gattung geistig-kultürlicher Leistung und des Leistungsproblemes (z. B. Raumgestaltung in der Architektur) vorausgesetzt.

	a) Einheit der Zeit (Entwicklungsstufe)	b) Verschiedenheit der Zeit (Entwicklungsstufe)
1. Einheit des Leistungsträgers (Gruppe, Person, Ort)	Unbedingte Stileinheit, Stilnähe der Produkte!	Unterschiede der Stilstufen! Reihe? Problem: wie lange währt die Folgerichtigkeit der Stilstufenreihe?
2. Verschiedenheit der Leistungsträger.	Einheit des Zeitstils bei Stilverschiedenheit in Beziehung auf die Stilpräger. — Problem der Breitenausdehnung der Zeitstilgleichheit über verschiedene Stilpräger hin.	Unbedingte Stilverschiedenheit. Etwaige Stilnähe historisch betrachtet: Zufallsverwandtschaft oder auf Einfluß beruhend. Problem des Verhältnisses von Stil und Einfluß. — Problem der Breitenausdehnung folgerichtiger Stilentwicklung verbunden mit dem der zeitlichen Ausdehnung.

B. Verschiedenheit der Gattung geistig-kultürlicher Leistung (des Leistungsproblemes) vorausgesetzt.

	a) Einheit der Zeit Entwicklungsstufe)	b) Verschiedenheit der Zeit (Entwicklungsstufe)
1. Einheit des Leistungsträgers (Gruppe, Person, Ort).	Problem der Ablesbarkeit von Stileinheit, etwa zwischen mittelitalienischer Musik und Baukunst um 1550 oder zwischen Kompositionen und Dichtungen E. T. A. Hoffmanns um 1815. Wie tief greift diese Stileinheit?	Problem der überzeitlichen Einheit einer Gruppenkultur, z. B. »das Deutsche« in allen (?) seinen Äußerungen, oder der Gestaltungen einer Person auf verschiedenen Gebieten als Gestaltungen dieser Person. — Folgerichtige Entwicklung durch die eine oder die andere Einheit hindurch? Wie lange? Wie tief?
2. Verschiedenheit der Leistungsträger.	Einheit des Zeitstils durch verschiedene (alle?) Gebiete kulturellen Leistens hindurch ungeachtet der Stilverschiedenheiten in Beziehung auf die Stilpräger. Wie tief greift sie gattungsmäßig, wie breit ist sie in bezug auf die Stilpräger?	Unbedingte Verschiedenheit. Vergleichlichkeit trotzdem? Feststellen folgerichtiger Entwicklung trotzdem möglich? Kombination aller Fragestellungen nach zeitlicher, räumlich-gruppenmäßiger und gattungsmäßiger Ausdehnung von Entwicklung. Umfassendster Begriff einer geschichtlich gebundenen Kultureinheit, etwa: das Abendländische.

Diese Übersicht ordnet noch so verschiedene Stilgattungen wie Ortsstil und Personalstil in eine Kategorie. Sie tut es deswegen, weil Personen ja auch jeweils durch ihre Leiblichkeit räumlich voneinander getrennt sind, und weil im Hinblick auf das gesamte Kontinuum der geschichtlichen Stile Ortsstile und Personalstile beide im Verhältnis des reinen ungebundenen Nebeneinander stehen, d. h. Stilverschiedenheiten darstellen ohne jene richtungsmäßige Bindung, wie sie die Reihe von Stilstufen einer Entwicklung besitzt. Eine

Digitized by Google

ausführlichere Systematik hätte natürlich auch die Überkreuzungsmöglichkeiten von Ortsstil- und Personalstil-Gleichheit bzw. -Verschiedenheit zu berücksichtigen. Für die Erkenntnis der wesentlichen Dimensionen des geschichtlichen Kontinuums: Stilphänomene sind diese Möglichkeiten, und ist daher diese ganze Abgrenzung nur von untergeordneter Bedeutung. Für eine Sondergattung geistigen Leistens etwa wie Architektur aber, die dem Schaffenden das vorher am gleichen Orte Entstandene jeweils vor Augen stellt und so zu Anpassung nötigt, ist diese Differenzierung aber immerhin wichtig.

* * *

Bevor die Erörterung der besonderen Probleme des Stils in seiner Beziehung auf die genannten historischen Kategorien erfolgen kann, ist es nötig, sich die Struktur dieser Beziehung selber allgemein und grundsätzlich zu vergegenwärtigen.

Wir sagen einmal vom geschichtlichen Objekt selber aus, daß es Stil habe, reden andererseits aber auch vom Stil von Personen, Orten oder Zeiten. Im Stil des einzelnen Objekts bekundet sich als etwas Allgemeines, über das Objekt in seiner Vereinzelung Hinausweisendes der Stil des stilprägenden Faktors. So analysieren wir etwa an einem Gemälde den Stil Veroneses oder des italienischen Cinquecento, und zwar das eine Objekt im Hinblick auf ganz Verschiedenes, lassen seinen Stil bald den einer Person, bald den einer Gruppe, eines Ortes oder einer Zeit repräsentieren, mitunter auch das Eine und das Andere zusammen. Dabei treten das eine und das andere Mal meistens völlig verschiedene Seiten vom Stil der einen geschichtlichen Erscheinung hervor. Sind nun, wenn unsere Aussagen über gleiche Objekte so wechseln, diese »Stile« überhaupt noch etwas Vorfindliches im geschichtlichen Phänomen selber, sind sie nicht nur eine bestimmte Sinngebung eben von der sie von vornherein mit bestimmten geschichtlichen Faktoren verknüpfenden, also willkürlichen Fragestellung des Historikers aus? Kann also die Stilanalyse überhaupt den Anspruch erheben, sie schöpfe die durch sie aufzustellenden Ordnungsbeziehungen aus einer Erkenntnis der Phänomene selbst?

Man könnte zur Antwort hier zunächst auf die Tatsache hinweisen, daß die Stilerkenntnis ja fortwährend praktische Einzelfeststellungen über historische Sachverhalte ermöglicht. Ein unbekanntes Gemälde etwa wird als augsburgisch um 1525 und von einem Meister der um 1470 geborenen Generation herrührend, erkannt. Es liegen also, wenn diese Erkenntnis eine richtige ist, erkennbare Gemeinsamkeiten erstens mit augsburgischen Kunstwerken, zweitens mit Bildern um 1525 und drittens mit solchen jener bestimmten Generation tatsächlich vor. Es können Gemeinsamkeiten bloßer äußerer Merkmale, es werden aber

Digitized by Google

meistens Gemeinsamkeiten des Stils sein. Das heißt: der Stil des Bildes liegt im Schnittbereich sich gleichsam kreuzender geschichtlicher Möglichkeiten, die jede ihren besonderen Stil haben. Da alle diese Möglichkeiten nun für unser Erkenntnisvermögen nur Inbegriffe empirischer Gekanntheiten sind, so kann die stilkritische Aussage des Bilderkenners natürlich falsch sein. In der Meinung über den Umfang solcher Möglichkeiten werden sich zwischen Kenner und Kenner fortwährend Differenzen ergeben; aber das Prinzip ist gemeinsam, daß Wirkliches zur Erkenntnis eines allgemeinen, aber auf bestimmte stilprägende Faktoren bezogenen und beschränkten Möglichen dient. Hier noch ganz im Dienste der Erforschung des Tatsächlichen stehend, vermag Stilerkenntnis dennoch jederzeit Selbstzweck zu werden und muß es werden, wenn ein Kulturganzes wirklich zu wesenschildernder und wesenordnender Darstellung gebracht werden soll.

Die Begriffe Stilgleichheit und Stilverschiedenheit haben immer nur relative Bedeutung. Zwei attische Vasenbilder des 5. vorchristlichen Jahrhunderts miteinander und zugleich mit der Bemalung eines urbinatischen Fayencekruges der Renaissance verglichen bekunden etwa sichtlich jenes Gemeinsame, das wir Stilgleichheit nennen, während sie relativ zu einem dritten Vasenbilde unter Umständen sich als stilverschieden erweisen können. Das eine Mal ist die Betrachtung auf Zeit-, das andere Mal etwa auf Personalstil gerichtet.

Das gewählte Beispiel zeigt, wie es keineswegs willkürlich gewählte Gesichtspunkte sind, die unsere Aussagen über Stilgleichheit und Stilverschiedenheit bestimmen. Der Gesichtspunkt ergibt sich vielmehr von selber, sobald wir bei einem Stilvergleich nicht nur zwei, sondern drei oder mehr geschichtlich verschieden gelagerte Phänomene aufeinander beziehen. Es handelt sich bei allen Stilverschiedenheiten um relative Distanzen, diese Relativität aber ist in den Phänomenen selbst vorfindlich. Ferner, wenn wir die Phänomene als A, B und C bezeichnen, so schließen Gemeinsamkeiten zwischen A und C, an denen B nicht teil hat, solche zwischen A und B oder B und C, an denen C bzw. A nicht teil hat, keineswegs aus. Die Gemeinsamkeiten liegen dann jeweils in verschiedenen »Schichten« des Stils. In der einen »Schicht« besteht Stilgleichheit in der anderen »Stilverschiedenheit«. Stil also ist in jedem Fall ein komplex gelagertes Phänomen.

Stilgleichheit in einer Hinsicht findet sich bei zeitlich, in anderer Hinsicht bei personal zueinander gehörigen Werken. Sie bestätigt sich bei Heranziehen alles weiteren verfügbaren Materials. Wir sind dann berechtigt von der Einheit dieses oder jenes stilprägenden Faktors zu spre-

Digitized by Google

chen, auszusagen, daß sich dieser oder jener Faktor in der einen oder in der anderen Stileigentümlichkeit manifestiere.

Der Stileinheit des geschichtlichen Phänomens, etwa eines Kunstwerkes, tritt also die sich in mehreren Phänomenen bekundende durch die Einheit des hinter ihnen stehenden stilprägenden Faktors bedingte Stilgleichheit als etwas anderes gegenüber. Für Stileinheit im strengsten Sinne ist der Grenzfall überhaupt nur der in einem Augenblicke entstehende Einzelgedanke einer Person. Schon die im Einzelwerk selber sich wandelnde, reifende Konzeption des Urhebers kann eine Stilwandlung bedingen; das Einzelwerk des Einzelschöpfers braucht nicht stileinheitlich zu sein. Es wird vor allem dann oft nicht stileinheitlich sein, wenn Jahre zwischen Beginn und Vollendung liegen (sehr normal ist der Fall bei literarischer Produktion). Die Arten, wie die ursprüngliche Konzeption von der Stilwandlung betroffen wird, sind naturgemäß mannigfache. Das Vorhandensein der früheren Fassung selbst oder älterer Entwürfe und niedergelegter Ideen ermöglicht dem Historiker den Einblick in die geschehene Änderung.

Die Umwandlung des Einzelwerkes, seine Vollendung wird oft auch durch einen oder mehrere andere erfolgen, sehr häufig ist das etwa bei Bauten der Fall. Die neue Konzeption kann sich der alten mehr oder weniger anpassen. Das individuelle Werk gewinnt eine überpersonale Geschichte, es wird zum Produkt einer Stilmischung und zwar im Hinblick auf seine personal bedingten Stilcharaktere betrachtet.

Was nun hat Stil? Welche »Schichten« an den geschichtlichen Phänomenen gestatten stilistische Aussagen? Die Antwort auf diese Fragen müßte zuletzt zu einer Abgrenzung und systematischen Gliederung der Welt des Geistigen überhaupt führen. Ein so umfassendes Unternehmen zu beginnen, ist dieser Aufsatz nicht die Gelegenheit. Es genüge uns bloße Andeutung und der Querschnitt an einem einzigen Beispiel, eine Analyse die für die eine Sondergattung geistiger Tätigkeit: Malerei wenigstens Ansätze zu einer Ablösung der verschiedenen »Schichten« voneinander aufzeigen soll. Jede dieser »Schichten« ist eine besondere, durch Analyse zu fassende darum aber noch keineswegs in der Wirklichkeit vereinzelt anzutreffende Region menschlichen Leistens.

Dürers zwei Münchener Bilder: »Die Apostel« sind zunächst materielle Körper mit materiellen Beschaffenheiten. Diese gesamte »Schicht«, die in sich selber wieder komplex ist (Größe, Gewicht, Stoffe usw.) kommt, obgleich auch sie durch Dürers Tätigkeit mit bestimmt wurde (Zersägen des Holzes, Herrichtung des Malgrundes, Untermalungen, Farbauftrag usw.) für die Stilanalyse nicht mit in Betracht. Über diese Schicht »ma-

Digitized by Google

terielle Körperlichkeit« aber lagert sich nun in einer eigentümlichen phänomenologisch näher aufzuhellenden Weise die andere: Bild, Abbild von etwas. In dieser Schicht der Abbildlichkeit, in der wir feststellen vier Männer so und so gekleidet usw., ist nun fundiert eine weitere, die auf eine ganz bestimmte Gekanntheit zielt: es sind vier Männer des christlichen Vorstellungskreises Johannes und Petrus, Paulus und Markus gemeint. Das alles und auch die nunmehr zu vollziehende Einordnung der Tafeln in den Bereich der christlichen Kunst gibt aber noch keinerlei Stilbestimmung an die Hand, sondern nichts als die Einordnung in einen bestimmten Tatsachenzusammenhang. Die Tatsache, daß drei Apostel und ein Evangelist dargestellt sind, wird aber unter Umständen bedeutsam, sobald sie der Historiker mit anderen Tatsachen vergleicht. In der mittelalterlichen, auch der spätgotischen Ikonographie, wie sie für Dürer herkömmlich war, ist es üblich, die 12 Apostel oder die 4 Evangelisten zusammenzustellen. Hier ist mit diesem zyklisch ordnenden Herkommen gebrochen. Warum? Weil die vier Gestalten als Künder bestimmter Worte genommen sind: Bibelstellen die Dürer unter den Tafeln als Inschriften angebracht hat. In der Auswahl dieser Stellen tut sich eine bestimmte religiöse Überzeugung, eine bestimmte Stellungnahme zur Reformation kund. Die Beziehung dieser Bilder aber nun auf die Tatsache: Reformation ist wiederum keine Stilbestimmung. Ein stilgeschichtlicher Sachverhalt ergibt sich dagegen, sobald wir uns klar machen, was es geschichtlich bedeutete, daß die Einzelpersönlichkeit des Malers es hier unternimmt, die persönliche Überzeugung so zu dokumentieren, wobei noch zu berücksichtigen ist, daß Dürer die Tafeln dem Rate seiner Vaterstadt von sich aus als geistiges Vermächtnis, als Mahnung an die »weltlichen Regenten« für den Rathaussaal stiftete. In dieser Zweckbestimmung, nicht mehr aus einem überpersönlich gültigen und festgesetzten Vorstellungszusammenhang heraus, sondern von der Überzeugung des Einzelindividuums Dürer aus liegt Stil, liegt eine bestimmte, für alle älteren Zeiten noch nicht und heute nicht mehr gegebene geistige Möglichkeit, wobei wir die Tat Dürers als erstmalige, einmalige mit in Ansatz bringen müssen [1]). Die geistige Möglichkeit dieses Aktes steht natürlich nicht nur in ideengeschichtlicher, sondern auch in stilistischer Hinsicht, zu der Möglichkeit der anderen, größeren geschichtlichen Tatsache der Reformation in Beziehung.

1) Zu ihr gehört ja das Bewußtsein der Ungewöhnlichkeit dieses Aktes, Dürers Bewußtsein seiner selbst und ein bestimmter Gültigkeitsanspruch dieses Bewußtseins. Alles dieses zusammen macht den Akt aus und gibt ihm seinen Stil.

Digitized by Google

Das Objekt, die Bilder traten bei dieser Betrachtung in einen über sie selber hinausgreifenden, Transzendentes wie die Tatsache, daß bestimmte Gestalten dargestellt sind, oder wie Dürers religiöse Überzeugung, sein Selbstbewußtsein und seine Zwecksetzung mitbegreifenden Sinnzusammenhang, und erst durch diesen gewannen sie Stil. Sie haben Stil aber natürlich auch vor allem in sich selber als künstlerische Gestaltung. Dieser ihr Stil aber ist nun selber bereits komplexes Phänomen, und es ist wichtig, auch hier die »Schichten« zu scheiden.

Erstens: gibt die gemalte Darstellung in der Fläche Raumerscheinung wieder, sie meint Dreidimensionales, dreidimensionale Körperlichkeit, die ihrerseits raumerfüllend ist. Dieser gemeinte Raum des Bildes, der abgebildete Daseinsraum aber besitzt wieder als solcher keine Stilqualitäten. Diese besitzt allein das Wie-er-zustandekommt, der Wirkungsraum. Analyse beschreibt dieses Wie prinzipiell: die Bedeutung des Richtungsgegensatzes zwischen der aufrechten Achse dieser Gestalten und der Bodenfläche, die Bedeutung der unter den Gewandmassen sich bergenden Hohlräume, die Bedeutung von plastisch gemeinter Modellierung, von Überschneidungsmotiven, ferner der das Auge in die Raumtiefe führenden Linien oder des Gesamtreliefs, das zugleich die Licht-Schattenwirkung der Bildgestalten bedingt. Nicht zuletzt auch der Perspektive, die sich bei dem gewählten Beispiel freilich als linear konstruierte, nur auf geringe Einzelheiten wie die Bücher beschränkt.

Zweitens: etwas anderes, die Körperwerte der Gestalten, das Spezifische ihres Körperdaseins: Schwere, relative Unbeweglichkeit und die dennoch vorhandene Bewegungsmöglichkeit. Aussagen über Freiheit oder Gehemmtheit, Verstumpfung oder Zuspitzung einer Bewegung, Elastizität, Leichtigkeit und Schwere gehören in diese Kategorie. Im Gegensatze zu den Dürerischen sind ja etwa auch solche Gestalten denkbar, auf die die Erdschwere gar nicht zu wirken scheint, die wie schwebend wirken und wo alle Form nicht an senkrechten, sondern an fließenden, auch die Gestalt selber gleichsam mitnehmenden Kurven sich ordnet. Unser eigenes Körperleben ist das Organ, mit dem wir das besondere fremder, künstlerisch gestalteter Körperlichkeit als solches empfinden. — Dazu tritt die Möglichkeit des Künstlers oder einer Zeit, zu differenzieren, Körper von solcher und solcher Art unterscheidend zur Darstellung zu bringen. Auch diese Möglichkeiten einer Vermannigfaltigung zu bestimmen, ist Aufgabe der Stilanalyse.

Drittens: unabtrennbar von der Darstellung der Körperwerte und entsprechender Differenzierungsmöglichkeit unterworfen, die Schicht

Digitized by Google

der geistigen Ausdrucksqualitäten. Auch geistig gibt es Schwere und Leichtigkeit, Drängendes, Stürmendes, Aktivität, Passivität, Enge, Weite, Spannkraft und Unbeweglichkeit. Dürers »Apostel« wurden gelegentlich als die vier Temperamente gedeutet. Wohl fälschlich, immerhin ist damit gesagt, wie die Gestalten unter sich als »Charaktere« unendlich verschieden sind. Sie sind trotzdem dürerisch, innerhalb der Ausdrucksmöglichkeiten Dürers, seiner geistigen Erlebnismöglichkeiten liegend und darin etwa von den unfesteren, innerlich oft zerrisseneren, angekränkelteren Gestalten Grünewalds grundsätzlich unterschieden. Möglichkeiten grenzen sich voneinander ab, wobei in anderer Betrachtung sich aber die Möglichkeiten Dürers und Grünewalds nun wieder als solche des deutschen Geistes oder des beginnenden 16. Jahrhunderts gegenüber dritten zu einer Einheit zusammenschließen können.

Viertens: Qualitäten der Farbe. Auch die Farbenanordnung ist spezifisch gestaltet. — Dazu verwandt gelagert; aber etwas anderes: Qualitäten der Licht-Schattenverteilung.

Fünftens: Die Komposition des linearen, räumlichen, farbigen Bildaufbaues im großen, die nicht nur ästhetisch, sondern auch als stilistisch spezifisch bestimmbar ist. Nicht dagegen sind eigentliche Stilbestimmungen: Begriffe wie naturnah, naturfern, naturalistisch, idealisiert, stilisiert usw. Dies sind typisierende Begriffe, die auch niemals imstande sind, die besondere stilistische Haltung eines Kunstwerkes oder eine Gruppe von Kunstwerken genau zu bezeichnen. Die Beziehung der Darstellungsabsicht des Kunstwerks zur Wirklichkeit gehört in die Kategorie der künstlerischen Zwecke. Es handelt sich auch hier wieder nicht mehr um eine Bestimmung der dem Kunstwerk immanenten Gehalte wie es die unter 1, 2, 3, 4 und 5 hier zusammengefaßten Qualitäten sind, sondern um eine transzendierende Beziehung. Die Aussage »naturalistisch«, dabei einfach auf das angewendet, was uns naturnah erscheint, ist grundsätzlich unhistorisch. Historisch ist allein die Frage nach den subjektiven Darstellungsabsichten eines Künstlers, nach seiner Zielsetzung, die entweder auf Natur oder auf anderes wie Natur, etwa ausschließlich auf die Darstellung geistiger Bedeutungsqualitäten gerichtet gewesen sein kann.

Die Bedeutsamkeit und Notwendigkeit der hier an dem Beispiel der Aposteltafeln Dürers vorgenommenen »Schichten«-Scheidung wird deutlich, sobald man sich klarmacht, daß die in diese verschiedenen »Schichten« fallenden Aussagen sich nicht in gleicher Weise auf Zeit- (Entwicklungs-), Personal-, National-, Generations- oder Lokalstil beziehen lassen. Es gibt beispielsweise in Dürers Malerei zwar eine Ver-

Digitized by Google

änderung der farbigen Haltung; aber eine eigentliche Folgerichtigkeit ist in dieser Wandlung nicht erkennbar, während die räumlichen und wohl auch die ausdrucksmäßigen Stilqualitäten folgerichtiger Entwicklung durchaus unterworfen sind. Wir können auch so sagen: die Farbigkeit seiner Bilder war für Dürer kein »Problem«, das er als solches in der gleichen Weise dauernd und konsequent verfolgt hätte wie etwa das Problem der Raumgestaltung. Für andere Maler wiederum, etwa für Velasquez oder Manet war es ein Problem, so daß sich in dem Werke solcher Künstler auch in Beziehung auf Farbe so etwas wie eine folgerichtige Wandlung feststellen läßt.

Diese »Schichten« sind ihrer Wichtigkeit nach also auch nicht etwa einfach gleichgeordnet. Farbe braucht etwa in der Malerei nicht mit der gleichen Notwendigkeit künstlerisches Problem zu sein wie Bewältigung räumlicher Ausdehnung. Das »Raumproblem« hingegen ist allen andren gegenüber von allgemeinster Bedeutsamkeit, ohne seine Bewältigung ist Malerei als künstlerische Tätigkeit schlechterdings nicht zu denken. Aber auch ein spezifisches Körperleben und entsprechend spezifischer geistiger Ausdruckswert wird sich in allen, selbst abstrakten, »gegenstandslosen« bildnerischen Schöpfungen bekunden.

Dieser »Querschnitt« durch die »Schichten« bei einem Werke der Malerei müßte entsprechend bei allen Gattungen geistiger Tätigkeit möglich sein. Bei sprachlichen Schöpfungen etwa treten, um nur ein Beispiel zu nennen, in ähnlicher Weise Klangliches und Sinn auseinander. Zu der Aufgabe, die Trennungsmöglichkeiten aufzuzeigen, tritt aber als weitere die, die möglichen Verschmelzungs- und Fundierungsverhältnisse der »Schichten« genau zu erforschen. Unter Umständen wachsen auch »Probleme« und »Schichten« ganz verschiedener geistiger Leistungsgattungen zu etwas Komplexem und Stichhaltigem zusammen. Die gotische Kathedrale etwa ist nicht nur ein Werk der Baukunst, baukünstlerischer Raum-, Körper-, Ausdrucks- und Lichtgestaltung, sondern zugleich eine technische Konstruktion. Infolgedessen ist sie, obgleich konkret ein unauflösliches Ganzes, kulturwissenschaftlich betrachtet, Gegenstand sowohl kunst- wie technikgeschichtlicher Analysen. Wir haben es mit verschiedenen Seiten desselben Phänomens, mit demselben Phänomen unter verschiedenen Gesichtspunkten zu tun [1]). — Anders dagegen sind etwa im Gesang Text und Melodie miteinander verknüpft. Obgleich konkret eines

---

1) Über die »vortheoretische Struktur der Kulturgebilde« vgl. Karl Mannheim: Beiträge zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation. Jahrbuch f. Kunstgeschichte I, 1921/22, S. 259 f.

Digitized by Google

geworden, wahren doch Dichtung und Musik ihren besonderen gattungsmäßigen Eigencharakter.

Eine wiederum andere Möglichkeit der Verbindung ist die der Subordination. Das gotische Glasgemälde und die gotische Portalplastik stehen trotz gattungsmäßiger Verschiedenheit im Verbande der Kathedrale, sie sind, völlig abgesehen von ihren Werten als Werke der Plastik und Malerei auch ein integrierender, dessen Wirkung mitbestimmender Bestandteil des Bauwerks. Entsprechend gehört eine musikalische Komposition etwa in den Zusammenhang gottesdienstlicher Liturgie. Anders wieder ist die Beziehung einer Kirche und ihrer Ausstattung zum Kultus, der ihr den erfüllenden Sinn gibt.

Wir begnügen uns damit, nur auf die sich hier auf allen Seiten eröffnenden Problemgruppen hinzuweisen. Fortwährend ist geistiges Tun, auch wenn es bereits in sich selber durchaus geformt und scheinbar in sich geschlossen ist, zweckgebunden, seinen letzten Sinn von etwas anderem empfangend, oder wenigstens in dieser oder jener Weise mit anderem verbunden. Fortwährend vereinen sich auch theoretisches, künstlerisches und praktisches Denken und Gestalten zu einem Ganzen, das noch vor dieser Scheidung steht. Im künstlerischen Schaffensakt sind theoretische, auf Erkenntnis gerichtete und praktische, technische Überlegungen wohl fast immer beteiligt und ebenso im technischen Gestalten theoretische und künstlerische oder beim theoretischen Erkennen praktische Gedankentätigkeit und künstlerische Phanthasie. Die Trennung, die Einteilung ist trotzdem nötig, sobald man geistige Tätigkeit prinzipiell zum Gegenstande wissenschaftlicher Untersuchungen macht.

Es ist weiter zu scheiden zwischen geistiger Leistung, die in ein vom Subjekt völlig ins Objektive herausgestelltes Werk ausmündet, wobei der Begriff des Werkes einen wenig bestimmten Limes nach unten hat (ist ein »Witz« schon ein »Werk«?) und andererseits Leistung, die, in sich unabgeschlossen, ganz anders mit dem gelebten Leben als solchem verzahnt ist. Schon das bloße Erleben, etwa das ästhetische einer Landschaft oder eines Films ist geistige Leistung in einem spezifischen Sinne. Auch die Reflexion auf das Selbst, das Sicherleben, die Formen des Selbst- und Weltbewußtseins, die Möglichkeit, das eigene Leben und Verhalten zur Umwelt zu etwas Geschlossenem, quasi zum »Kunstwerk« zu gestalten, gehören hierher. Alles dieses hat seinen Stil, sobald die Leistung einen irgendwie gestalteten Sinngehalt hat.

Es hat seinen Stil, aber der Begriff Stil wird von allen diesen nur erst die Leistungsgattungen scheidenden Einteilungen, wie man sieht, nicht betroffen. Es sind Einteilungen, die zwar geschichtliche Möglichkeiten zum

Digitized by Google

Gegenstand haben, die aber noch ganz außerhalb und über der Sphäre des Geschichtlichen liegen. Eine ahistorische Wissenschaft von Kultur, eine Kulturphilosophie findet hier die Region ihres Denkens und Forschens. Mit Wissenschaftstheorie, Soziologie, Ästhetik als allgemeiner Wissenschaft von den Künsten u. a. finden Überschneidungen statt.

* * *

Das Problem des Stils greift nun in alle diese Sphären geistigens Tuens hinein. Nicht nur das als Werk Geschaffene, sondern auch das bloße Leben und Erleben des Einzelnen oder der organisierten Verbände von Menschen hat Stil. Alles dies ist in spezifischer Weise geformt. Grundsätzlich ist bei allem Kulturellen zu scheiden: erstarrt überkommene und lebendig gestaltete Form. Zahllose historisch gewordene Formen, etwa die eines gottesdienstlichen Ritus tragen die Tendenz zur Zeitlosigkeit und den Anspruch auf zeitlose Gültigkeit in sich, sie bleiben dieselben, auch wenn sich hinter ihnen grundlegende Wandlungen der Auffassung, etwa der Entwicklung des religiösen Bewußtseins vollziehen. An den großen Stilwandlungen auf anderen Gebieten geistigen Lebens haben sie ebensowenig Teil, wie sie etwa personaler Stildifferenzierung zugänglich sind. Auch die Sprache der Kunst ist auf weite Strecken der Kunstgeschichte hin einem starren repräsentativen Zeremoniell unterworfen (das byzantinische etwa in der russischen Malerei). Ferner gibt es geistiges Tun, das sich in seinen Möglichkeiten von vornherein festen von alters her festgesetzten Regeln unterwirft, etwa die Leistung des Schachspielers in ihrer Bindung an die Regeln des Spiels. Diese Bindung macht alles Leisten solcher Art von vornherein stil- und geschichtslos, auch dann, wenn in der Art des Spielers Persönliches, sein Temperament etwa, sich ausdrücken sollte.

Die Begriffe Originalität und Tradition haben hier ihren Platz. Es sind Limesbegriffe. Ein Kulturleben, das von Tradition die strenge Gültigkeit heischt, völlig beherrscht wird, schließt in der Idee Originalität grundsätzlich aus. Es gibt nur zeitlose, überpersönlich-gemeinsame Gestaltung und Lebensformen, die Sonderart des einzelnen mag da sein, aber sie wirkt nicht, wird auch sich selbst nicht bewußt. Der Gegenfall ist eine Kulturwelt, in der alle strengen, außerzeitlichen, überkommenen Formen zerbrochen sind, wo jeder sein Leben lebt, und alle persönliche Lebensäußerung Anspruch auf allgemeine Gültigkeit für sich fordert. Vielleicht darf festgestellt werden, daß diese Grenzmöglichkeiten solche der Kultur überhaupt sind. In beiden Fällen ist sie wirklich an einem Ende, und lebens-

Digitized by Google

fähig ist sie wohl nur in den Zwischenbezirken. Obgleich gerade eine streng geformte, von Tradition beherrschte Kultur natürlich stets etwas einmal Gewordenes ist, will uns doch das Überwiegen der Tradition gegenüber einer Entfaltung mannigfaltigster Originalität als die notwendig frühere geschichtliche Möglichkeit erscheinen. Es gehört zu den Aufgaben einer allgemeinen Soziologie der Kultur zu untersuchen, warum das der Fall ist.

* * *

Personalstil, Gruppenstil usw.

Es ist eines der wichtigsten Postulate aller Stilanalyse, zunächst einmal überall dort nach personalen Stilverschiedenheiten zu forschen, wo wir glauben, annehmen zu dürfen, daß verschiedene formprägende Personen am Werke gewesen. Entsprechend besteht umgekehrt die Forderung, überall dort die Gleichheit des persönlichen Stils festzustellen, wo aus äußeren Gründen oder durch literarische Überlieferung mehrere geistige Hervorbringungen als auf einen Urheber zurückgehend bezeugt sind.

Diese Forderungen aber sind praktisch keineswegs in jedem Falle erfüllbar, die Voraussetzung, die Person des einzelnen bilde sich und entwickele aus sich ihren Stil, und dieser Stil sei von dem anderer Personen eo ipso verschieden, trifft keineswegs unter allen Umständen zu. Mehrere Personen können einen Stil haben, wobei das Persönliche sich entweder gar nicht oder in Belanglosem, jedenfalls nicht in wesentlichem Gepräge äußert. Wir nennen dies personal undifferenzierten Gruppenstil, wobei im Hinblick auf die Kategorie Entwicklung noch stagnierender und folgerichtig sich verändernder Gruppenstil zu scheiden wären. Es ist ferner denkbar, daß eine Person in mehreren Stilen gestaltet, etwa dadurch, daß sie nacheinander verschiedenen Gruppen angehört, die als solche stilprägend sind und in denen sich zugleich Personalstile nicht weiter differenzieren.

Zwischen Personalstil und Gruppenstil jeder Art besteht nun ein grundsätzlicher Unterschied. Der Umkreis geistiger Möglichkeiten, den jede große Einzelindividualität ihr eigen nennt, ist rein und in sich geschlossen. Beethoven ist seinem Wesen nach einer, und das Gepräge seiner Kunst zum mindesten der Idee nach unverwechselbar. Die Kreise der Persönlichkeiten sind voneinander gesondert: eine Schöpfung gehört in diesen Kreis hinein oder nicht hinein. Die Kreise, die die Gruppenstile abgrenzen, aber werden sich fast immer an gewissen Stellen verschneiden.

Digitized by Google

Die Gruppe kennt zeitlich nicht die das Leben des einzelnen eindeutig einschließenden Grenzen von Leben und Tod, und auch gegen gleichzeitig existierende Nachbargruppen hin sind Grenz- und Übergangserscheinungen möglich, die sich stilistisch der einen oder der anderen Gruppe nicht eindeutig zuordnen lassen.

Das gilt vom personal undifferenzierten Gruppenstil wie vom personal differenzierten. Von diesem natürlich in ganz besonderem Maße. »Das Deutsche« etwa in der Musik um 1800 ist nur ein in seinen Grenzen sehr unbestimmter Inbegriff der allermannigfaltigsten, sich in sich weiter nach Personen, Generationen, Stämmen differenzierenden Möglichkeiten. Es ist höchst fraglich, ob es überhaupt als solches in jedem Falle erkennbar wäre. Es zu bestimmen, ist nichtsdestoweniger eine der Stilanalyse gestellte Aufgabe, vielleicht freilich eine unerfüllbare.

Der undifferenzierte Gruppenstil niederer Einheit, sei er stagnierend oder sich entwickelnd gedacht, gibt zunächst den geschichtlichen Phänomenen ebenso wie es der Personalstil tut, ein bestimmtes Gepräge. Mehrere Gruppenstile, das Attische, Korinthische, Rhodische usw. früharchaischer Vasenmalerei etwa, schließen sich dann zu Gruppenstilen höherer Einheit, zum Griechischen also, zusammen. Je differenzierter ein solcher Gruppenstil ist — und vor allem die Nationalstile des modernen Europa sind unendlich differenziert, stammlich, generationsmäßig und personal, und sind dabei selber ja nur Differenzierungen des einen Abendländischen — eine desto offenere Fülle von Möglichkeiten verschiedenen Gepräges wird er mit umfassen. »Das Deutsche« ist ja auch gegen die Zukunft hin ein geöffneter Umkreis, es kann sich jederzeit in einer nie gewesenen, auch nicht einfach entwicklungsmäßig aus schon Gewesenem hervorgegangenen, vielmehr durch und durch neuen, nichtsdestoweniger aber auch durch und durch »deutschen« Weise verwirklichen. Das aufzuzeigen, was dies Neue als »deutsch« mit allem bisherigen »Deutschen« verbindet, also gleichsam den Generalnenner des »Deutschen« wird stets eine unendlich schwere Aufgabe sein. Leichter ist es, statt des Inbegriffs aller Möglichkeiten des »Deutschen« jeweils eine bestimmte Möglichkeit als »deutsch«, in ihrem »Deutschsein« zu analysieren. Stets gibt es Möglichkeiten, die für einen differenzierten Gruppenstil »charakteristisch« sind, die gleichsam dem Zentrum des Kreises besonders nah und so fremden Kreisen besonders fern liegen, mögen sie auch unter sich noch so verschieden sein.

Auch vom Personalstil gilt Ähnliches. Es gibt Dichtungen die goethischer als andere sind. Aber hier ist der Umkreis der Möglichkeiten nun doch eben ganz anders geschlossen, so sehr auch der einzelne

Digitized by Google

sich fortwährend entwickelt und wandelt und so sehr er auch eigenem Werk bewußt verschiedenen Charakter zu geben vermag — etwa an die verschiedenen Kompositionsgattungen, neuerer abendländischer Musik, ist hier zu denken. Es gibt Stilunterschiede innerhalb der Persönlichkeit, die Stile verschiedenen Alters, die durch Anpassung an Verschiedenes bedingten und die durch Differenzierung der eigenen Ausdrucksmöglichkeiten bewußt erzeugten Verschiedenheiten; das Gepräge der einen unverwechselbaren Individualität aber wird immer durchschlagend sein.

Es wird immer durchschlagend sein, voraus gesetzt, daß persönliche Stildifferenzierung überhaupt eine geschichtliche Möglichkeit ist. Denn die Prägung eines persönlichen Stils setzt bereits eine Durchbildung spezifischer Persönlichkeitswerte im Menschen voraus, die als Möglichkeit nicht zu allen Zeiten und in allen Kulturen gegeben ist. Am Anfange der Kultur steht nie das Persönliche, sondern stets die überpersönliche Bindung, der personal undifferenzierte Gruppenstil von bestimmtem Gepräge, nie der Personalstil. Mag auch der Primitive als Einzelmensch besondere Eigenschaften besitzen, mögen diese insgesamt auch eine Eigenart ausmachen, diese Eigenart ist noch nicht geistiger, geistprägender Art, sie formt nicht das Weltbild, das Werk. Weltbild und Werk empfangen ihre Prägung vom Überpersönlichen, vom Stil des Stammes, des Volkes. Ganze Kulturen, auch hochentwickelte können originaler Differenzierung des Persönlichen in hohem Grade entbehren. Ebenso wird es wohl auch in differenzierten Kulturen stets noch Bezirke des Geistigen geben, deren Formen sich personaler Durchprägung grundsätzlich versagen.

Personaler Stil entsteht als geschichtliches Phänomen durch Differenzierung überpersönlich gültiger Möglichkeiten. Jeweils wird eine intensive Überwindung des traditionell Überkommenen — sei es Gruppenstil oder auch fremder Personalstil — auf dem Wege einer völligen Neudurchformung der alten Möglichkeiten vollzogen. In der mittelalterlich-modernen bildenden Kunst etwa — und zwar wohl in der Plastik zuerst — ist persönliches Stilgepräge an Werken erst vom 12. Jahrhundert ab erkennbar. Was es vorher gibt, sind handschriftliche Eigentümlichkeiten, die im großen den Formcharakter nicht weiter differenzieren, oder auch abseitige Sonderstilcharaktere, die auf einen Einzelnen zurückgehen werden, die aber in ihrer Vereinzelung wesensmäßig schließlich doch auch als Gruppenstile zu denken sind.

Wie personaler Stil, so entstehen auch nationaler, regionaler Stil und Stadtstil im modernen Sinne, ferner Schulstil und Generationsstil durch nachträgliche Differenzierung

Digitized by Google

einer ursprünglich homogeneren Stileinheit. Dies gilt im Gegensatz zu jenem rein autochthonen Lokalstil dort, wo Ursprungskulturen auf wirkliche eigene Anfänge zurückführbar sind und keine oder nur geringfügige Durchkreuzung und Mischung mit dem Stil fremder Kulturen erfuhren. Die nationalen Stilcharaktere des spät- und nachmittelalterlichen Europa sind gewordene individuelle Besonderungen einer gemeinabendländischen Kultur, wie sie — wenn auch nicht, ohne von lokalen Ursprungskulturstilen (dem »Nordischen«) beeinflußt oder gar durchdrungen zu sein — als Erbe der Spätantike und der frühchristlichen Ideenwelt im früheren Mittelalter bestand. Das Deutsche, das Französische, das Italienische stehen somit anders zueinander wie die autochthonen Lokalstile etwa der Nil- und der Euphrath-Tigriskultur. Ist in diesen Tradition stärker als Originalität, so daß das Gruppenhafte das Personale zurückdrängt, so entsteht Nationalstil im abendländischen Sinne als differenzierter Gruppenstil ja überhaupt erst in Überwindung und Verwandlung einer Tradition durch originale Differenzierung, und eine Mannigfaltigkeit individueller, personal wie landschaftlich bezogener Stilmöglichkeiten wird mit umfaßt [1]).

Auch Generationen treten unter bestimmten Umständen als stilbildende Gruppen auf. Die Stilunterschiede werden freilich nie ohne Zusammenhang mit einer folgerichtigen Entwicklung des Stiles sein; aber von diesem Zusammenhang läßt sich absehen, man braucht Generationsstile nicht entwicklungsgeschichtlich zu sehen, man kann sie individuell fassen und als ein bloßes richtungsmäßig nicht gebundenes Nebeneinander von Stilverschiedenheiten, nicht anders wie Nationalstile, Stammesstile oder Stadtstile auch.

* * *

1) Entsprechend ist auch »das Venezianische« etwa der Malerei des 15. und 16. Jahrhunderts nur eine Modifikation der übergeordneten Einheiten: Italienisch oder Abendländisch, wobei das für das besondere Gepräge Bestimmende die Bedingungen der geographischen Lage sein werden: Landschafts- und Volkscharakter einerseits als natürliche Bedingungen, andererseits kultürliche wie die Möglichkeit enger Beziehungen zum byzantinischen Osten. Stadtstil kann aber auch, wenigstens zeitweise, sein Gepräge durch den Stil einer einzigen überragenden Persönlichkeit empfangen, etwa das Mailändische der Malerei um 1500 durch den Florentiner Leonardo. Lokalgebundener Stil in diesem Sinne ist naturgemäß also etwas völlig anderes wie der Stil der Ursprungskulturen. Er ist in jedem Fall differenzierter Gruppenstil, auch wenn der stilbestimmende Einfluß gar nicht unmittelbar von Personen, sondern von »der Athmosphäre«, von Traditionen, Gewohnheiten ausgeht oder auch im Falle der Architektur von schon vorhandenen, auf neu entstehende Bauten, an die innere Anpassung mehr oder weniger erfolgt.

Digitized by Google

Bemerkungen über Kopie, Übersetzung, Einfluß.

Die Beziehung auf die Aufgabe einer wesenschildernden Ordnung des Kulturganzen ist es, die der Stilanalyse den Hinblick auf bestimmte geschichtliche Faktoren, deren stilprägende Bedeutung zu mutmaßen ist, also Person, Ort, Zeit usw. bis zu einem gewissen Grade vorschreibt. Gewiß müssen sich diese Faktoren erst als stilprägend erweisen — sie sind es ja, das kann nicht genug betont werden, keineswegs immer —; aber als Leitfäden für die Suche nach einer geschichtlichen Ordnung sind diese Kategorien unentbehrlich.

Nun aber gibt es ohne Zweifel im Kontinuum der geschichtlichen Phänomene auch Ähnlichkeiten, die in keinerlei Bindung durch jene stilprägenden Faktoren ihren Grund haben, also zwischen personal und gruppenhaft Fremdem, zwischen zeitlich und örtlich Entferntem. Gewisse Radierungen des Holländers Herkules Segers etwa klingen an Werke ostasiatischer Malerei aus ganz anderen Epochen an. Soweit solche Ähnlichkeiten nicht, wovon sogleich die Rede sein wird, auf Einfluß beruhen, wird sie der Historiker als Zufallsähnlichkeiten ansehen dürfen. Sie sind zufällig, weil sie nicht in Sachverhalten von historischer Nähe ihren Grund haben. Eingehende Stilerforschung wird auch immer zeigen, daß hinter solcher Zufallsähnlichkeit sich schließlich doch eine tiefgehende Stilfremdheit, eine wirkliche innere Ferne in den eigentlichen geistigen Schaffensbedingungen, in den Auffassungs- und Gestaltungsmöglichkeiten der betreffenden Stilpräger verbirgt. Es muß so sein, weil die Welt des Geistigen in den entwickelten Kulturen von solcher Mannigfaltigkeit ist, daß zufällig an zwei Punkten dieser Welt niemals Gleiches entstehen kann. Gleichheit und Nähe des Stils beruhen in dieser Sphäre immer in geschichtlichen Ursachen oder geschichtlicher Gesetzmäßigkeit.

Etwas anderes liegt vor, wenn — was jederzeit denkbar ist — zwischen zwei personal, zeitlich und örtlich entfernten geschichtlichen Phänomenen eine faktische Verbindung besteht. Zunächst der Fall der Kopie, der Reproduktion: Hans von Marées kopiert im 19. Jahrhundert ein Gemälde Tizians. Es besteht der eigentümliche Sachverhalt, daß der Bildgedanke des älteren Meisters im Original und in der Wiedergabe existiert, oder ähnlich eine dramatische Schöpfung Shakespeares in Original und in Übersetzung. Kopie kann geistige Leistung, kann Übersetzung sein, Übersetzung nicht nur in eine andere »Sprache« (Medium), etwa aus der der Malerei in die der Zeichnung, sondern auch in einen anderen Stil. Marées ist auch als Kopist als Marées erkennbar, Schiller auch als

Digitized by Google

Umgestalter des Macbeth als Schiller, während eine mechanische Reproduktion des Tizianbildes mit den Mitteln der Photographie den originalen Gedanken zwar den Bedingungen eines neuen Mediums unterwirft, aber natürlich keinen neuen Stil zu gestalten imstande ist (womit nicht gesagt sei, daß Photographie eo ipso stillos, stilindifferent sei).

Hier wird schon deutlich, daß diese Art von Beziehung mit stilistischer Beziehung gar nichts gemein hat. Die geistig verarbeitende, umsetzende Kopie besitzt einfach Stil in einer eigentümlichen Doppelschichtigkeit, der Doppelschichtigkeit von Abbild und im Abbild wiedergegebenem Urbild entsprechend, Stil des Originalschöpfers und Stil des Kopieschöpfers in eigentümlicher Weise einander durchdringend. Die Stilanalyse vermag sich angesichts eines solchen Werkes an das Eine wie an das Andere zu halten, sofern sie den Sachverhalt dieser Doppelschichtigkeit überhaupt als solchen durchschaut. Auf das Original hin gesehen steht das Werk in anderen geschichtlichen Beziehungen wie als Kopie.

Von der Analyse dieses Sachverhaltes aus ist auch wenigstens eine Seite des Sachverhaltes: E i n f l u ß , was seine Beziehungen zum Sachverhalt: Stilnähe oder Stilferne betrifft einigermaßen durchschaubar. Wir wandeln in freiere Phanthasie die Möglichkeit: Kopie über die Möglichkeit: freie Kopie hinweg in die Möglichkeit: völlige, durch den Urgedanken nur noch »angeregte« geistige Umschöpfung um. Solche Umschöpfung etwa erfahren Gedanken indischer Philosophie im System und Weltbild von Schopenhauer, oder, wobei zugleich auch, was ebenfalls eine Möglichkeit ist, die Gattung geistiger Tätigkeit sich wandelt, eine bestimmte gemalte Gestalt des Michelangeloschen Jüngsten Gerichtes in Rodins »Penseur«, einem Bronzeguß. Die Umschöpfung ist nun nicht mehr Abbild des Urbildes, sondern etwas neues, wobei aber die Beziehung, das Angeregtsein, der Einfluß dennoch erkennbar ist. Es ist hier ohne weiteres einsichtig, daß auch dieser Sachverhalt eine Stilverwandtschaft in keiner Weise zu bedingen b r a u c h t. Die Übermittlung eines gedanklichen Motivs von einem Stilpräger zum anderen prägt den eigenen Stil des Angeregten an sich noch nicht um.

Dies aber ist nur die e i n e , die außerstilistische, rein auf das inhaltlich Objektive bezogene Seite des Sachverhalts: Einfluß. Eine stilistische besteht noch daneben. Dauernd wirkende Einflüsse von einem Stilpräger zum anderen werden auch den Stil nicht unberührt lassen. Der Beeinflußte beginnt sich bis zu einem gewissen Grade die besondere Auffassungs- und Gestaltungsweise, also den Stil des Anregenden zu eigen zu machen. Manet etwa beginnt von einer bestimmten Zeit ab bis zu einem gewissen

Digitized by Google

Grade »mit den Augen« des Velasquez zu »sehen«. Architekten des 19. Jahrhunderts bauen »im gotischen« oder »im griechischen Stil«. Shakespeares Einfluß prägt in der 2. Hälfte des 18. bis zu einem gewissen Grade den Stil deutscher Dramen.

Es gibt also Stilnähe auch o h n e räumlich-gruppenmäßige oder zeitliche Nähe. Es muß so sein, da bei reicher Vergangenheit und umfassenden Verkehrsmöglichkeiten einer Kultur in der Umwelt eines jeden ja nicht nur örtlich und zeitlich Nahes, sondern auch anderes vorhanden ist, so daß jederzeit die Möglichkeit eines stilistischen Einflusses auch dieses anderen, also der inneren Angleichung an gruppenmäßig und zeitlich fremde Auffassungs- und Gestaltungsweise gegeben ist. Diese Möglichkeit aber wird in ihrer Bedeutsamkeit auf das umfassendste durch die Bindung e i n g e s c h r ä n k t, die jeder Kulturleistung dadurch zuteil wird, daß sie in einem zeitlich-entwicklungsmäßigen Zusammenhang steht. D e r E n t w i c k l u n g s g e d a n k e e r s t i s t d a s e i g e n t l i c h e O r d n u n g s p r i n z i p d e r g e s c h i c h t l i c h e n W e l t. Erst wo nicht einfach mannigfaltige Stilgleichheiten und Stilverschiedenheiten nebeneinander bestehen wie in der Sphäre der Personalstil-, Gruppenstil- und Einflußbeziehungen, sondern wo zwischen Stilverschiedenheiten eine richtungsgemäße Bindung, also eine Stilstufenreihe aufzeigbar ist, entsteht geschichtliche Ordnung im echtesten Sinne. Diese Ordnung also ist es, die die Möglichkeit von Einflüssen schräg durch die Ordnungskategorien des geschichtlichen Kontinuums hindurch entscheidend beschränkt, wenn auch keineswegs aufhebt. Die deutschen Dramatiker der Sturm- und Drangzeit oder der Romantik scheiden sich von Shakespeare nun doch von vornherein dadurch, daß sie nicht mehr einer barocken Welt angehören, daß die Auffassung vom Menschen sich in zwei Jahrhunderten entscheidend gewandelt hat, und ebenso stehen auch die kopierenden Neogotiker der Baukunst des 19. Jahrhunderts unter völlig anderen Schaffensbedingungen wie die Architekten des 13. und 14. In diesen inneren Schaffensbedingungen beruht der eigentliche geschichtliche Stil. Die Rede von geschichtlichen Möglichkeiten führt nur dann zu einer wirklichen geschichtlichen Ordnung, wenn jedes Geschichtliche gerade in seiner Einmaligkeit und Diesmaligkeit auf Möglichkeitszusammenhänge bezogen wird.

S t i l e n t w i c k l u n g.

Es sind andere Seiten des Stils der Phänomene, die uns so etwas wie Entwicklung erkennen lassen, nicht jene, in Beziehung auf die sich Gruppen- und Personalstile schieden. Die Betrachtungsweise muß wechseln.

Digitized by Google

Eine entwicklungsgeschichtliche Tatsache ist freilich schon die, daß sich zu einer bestimmten Zeit Personalstile, Nationalstile usw. überhaupt gegeneinander abzugrenzen, aus der homogenen Einheit etwa der frühmittelalterlich-abendländischen Kultur herauszudifferenzieren beginnen. Eine entwicklungsgeschichtliche Tatsache ist es ferner, wenn der Mensch oder die Nation sich eigener individueller Sonderart bewußt zu werden oder gar in ihr als schöpferischem Prinzip romantisch-subjektivistisch einen Wert zu sehen anfängt. Man sieht bereits, wie an diesem Beispiel der erstgenannte Vorgang, die bloße Differenzierung, notwendige Voraussetzung des letztgenannten sein wird, wie sich also schon hier so etwas wie ein Prinzip sinnvoller, folgerichtiger Entwicklung abzeichnet. Indem jeder folgende Vorgang den früheren voraussetzt, in sich aufnimmt; aber nicht notwendig auslöscht, ergibt sich für die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung die Aufgabe, nach dem Zeitpunkt des erstmaligen Auftretens geschichtliche Phänomene zu fragen.

Statt nach dem bloßen Nebeneinander von Stilgleichem und Stilverschiedenem fragt die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung nach der richtungsmäßigen Bindung des Stilwandels zeitlich einander folgender Phänomene. Der Entwicklungsgedanke schließt die Vorstellung einer inneren Folgerichtigkeit des Stilwandels notwendig in sich ein. Es ist, wie Wölfflin es ausgedrückt hat, nicht alles zu allen Zeiten möglich, der menschliche Geist schreitet mit dem Wandel der Zeiten zu immer neuen Möglichkeiten fort. Diese Möglichkeiten ordnen sich, zusammenfassend betrachtet, in Reihen, in denen ein Glied notwendig die Vorstufe des folgenden ist. Auch hier erfassen wir diese Möglichkeiten durch Analyse der wirklichen geschichtlichen Phänomene und zwar ausschließlich solcher, die den Charakter des Zeitlich-Erstmaligen oder Zeitlich-Typischen besitzen. Die Analyse deckt gewisse Seiten des Stils dieser Phänomene auf, auf die hin betrachtet eine sinnvolle Folge zur Evidenz gebracht wird [1]). In dem anonymen Material etwa der deutschen Plastik

1) Daß es, um zu solcher Erkenntnis entwicklungsmäßiger Ordnung zu kommen, nötig ist, durch Analyse das komplexe Phänomen Stilschöpfung und an ihm wiederum die Seite: Stil aufzulösen, wurde schon in dem Aufsatze: Konsequenzen und Aufgaben der Stilanalyse (Zeitschr. f. Ästh. und allgem. Kunstwiss. 1925, S. 424) gesagt. Obgleich, um mit K. Mannheim (vgl. Anm. 1 S. 226) zu reden, ein Kulturgebilde sich »in originärer Gestalt, nicht in Schichten« gibt, so widerspricht das Aufeinmalsein etwa von Melodie, Harmonie, »Ausdruckssinn« usw. in der Musik keineswegs »einer strukturellen Mehrschichtigkeit«. In der Malerei wird man etwa vor allem die »Schicht« oder anders gesprochen, das »Problem« Gestaltung des Räumlichen ablösen müssen, um zu erkennen, um was es bei der Entwicklung dieser Kunst geht, was ihr Problem ist, und in was, in welcher Schicht sich die historische Folgerichtigkeit konstituiert, wobei unter Räumlichkeit freilich keines-

Digitized by Google

des 14. Jahrhunderts glaubt der Kunsthistoriker datieren zu dürfen: um 1320, 1340, 1360. Sofern hier nicht etwa nur die Vorstellung von einer Abfolge individueller Generationsstile zugrunde liegt, ist schon eine Anschauung von folgerichtiger Entwicklung im Spiele.

Folgerichtige Entwicklung setzt einen glücklichen Ausgleich der Mächte Tradition und Originalität voraus. Es gibt weder ohne das Eine noch ohne das Andere Entwicklung. Für alle echte Originalität (d. h. solche, die nicht, um mit Kant zu sprechen, nur »originalen Unsinn« hervorbringt) gibt irgendeine Überlieferung das Gesetz. Dieses Gesetz des Überlieferten aber wird mit der Übernahme zugleich überwunden, der Stil wird gewandelt. Es ist unter Umständen, natürlich konkret gesehen, der gleiche Vorgang, der zur Ablösung eines personalen Andersseins gegenüber dem Bisherigen führt und der nun auch das entwicklungsgeschichtlich Neue hervorbringt. Es ist aber eben eine andere Seite des Vorgangs. Das schöpferische Individuum ist nicht nur eines, das sich als anders aus seiner Umgebung heraushebt, sondern in seinem Anderswerden sind gleichzeitig neue, nie bisher dagewesene Möglichkeiten beschlossen. Aber nicht nur in diesem Sich-Abheben, sondern auch im Laufe seiner eigenen Wandlung wird fortschreitend Neues entstehen.

Die neue Möglichkeit ist dem schöpferischen Individuum P r o b l e m. Entsprechend besitzen auch Entwicklungen als ganze betrachtet Probleme. Die Entwicklung der neueren abendländischen Malerei hat etwa als wesentlichstes und allgemeinstes das der Gestaltung des dreidimensionalen Wirkungsraumes, also der Gestaltung innerhalb jener »Schicht«, die die oben gegebene Analyse der Dürerischen Aposteltafeln als erste herauslöste. Auch Personal- und Gruppenstile werden sich oft durch verschiedene Problemstellung voneinander scheiden; aber die isolierende Betrachtung der bloß individuellen Stilunterschiede ohne Beziehung auf Entwicklung braucht als solche Probleme noch nicht zu erfassen. Daß Dürers Körperempfinden ein anderes wie Grünewalds, deutsches ein anderes wie italienisches ist, kann man feststellen und beschreiben, ohne aus der Tatsache dieser bloßen Stilverschiedenheit schon die Problemstellungen der Personen oder Gruppen zu erschließen. Das spezifische Lebensgefühl der Personen und Gruppen, wie es sich in bildender Kunst in spezifisch erlebter Körperlichkeit äußert, ist als solches noch vorproblematisch. Auf diese »Schicht« hin gesehen, wird also im Kunstwerke Folgerichtigkeit eines Stilwandels kaum feststellbar sein. Hier muß sich Analyse mit der Feststellung bloßer Stilunterschiede begnügen, und erst eine auf andere Seiten des

wegs etwa nur das die Gestalten Umgebende, sondern nicht minder der raummäßige Aufbau der Bildgestalten selbst zu verstehen ist.

Digitized by Google

Stils gerichtete Betrachtung zeigt dann den Zusammenhang etwa auch dieser Stilverschiedenheiten mit einem sinnvollen Fortgange von Entwicklungen auf.

Was nun ist das Gesetz dieser folgerichtigen Wandlungen, dieser fortschreitenden Erschließung neuer Möglichkeiten auf der Entwicklungsbahn des menschlichen Geistes? Dies Gesetz ist zunächst einmal nicht in irgendeinem Endziel beschlossen. Die hier vorliegende Entwicklungsvorstellung hat mit Teleologie gar nichts zu tun. Ein Weg braucht nicht um eines Zieles willen gegangen zu werden, die Idee des Fortschrittes ist als solche keineswegs notwendig mit der Vorstellung eines bestimmten Endwertes verknüpft. Die Geschichte von Konzeptionen des menschlichen Geistes ist durchaus denkbar als Entwicklung auf ein im Unendlichen liegendes und uns völlig unerfaßbares Ziel hin.

Das die Folgerichtigkeit solcher Entwicklungen regelnde Gesetz ist weiterhin nicht ein naturwissenschaftliches, etwa biologisches Gesetz. Zum mindesten ist der Rekurs auf naturwissenschaftliche Entwicklungen in keiner Weise notwendig, er führt vor allem von vornherein aus dem hier zu behandelnden Gebiete spezifisch kulturwissenschaftlicher Fragestellungen heraus. Der Weg der Kultur ist ein geistiger Weg, der zu geistigen Möglichkeiten und Ergebnissen hinführt, diese Tatsache als solche wird durch naturwissenschaftliche Entwicklungsvorstellungen und Erklärungsversuche in keiner Weise betroffen.

Das Gesetz geistiger Entwicklung liegt vielmehr — und mit dieser Antwort allein wird der besondere Boden der kulturwissenschaftlichen Betrachtung nicht mehr verlassen — im Sinn des Fortschreitens selber beschlossen. Der diesem Fortschreiten unterworfene Geist muß Neues gestalten wollen, fortwährend über das bisher Gegebene hinaus. Das die Folgerichtigkeit solcher Entwicklung regelnde Gesetz liegt also dem menschlichen Willen zugrunde, es ist im letzten Grunde ein sittliches: der dämonische Imperativ der schöpferisch unaufhörlich bemühten Individualität [1]). Der Weg dieses Schöpfertumes aber ist vorgezeichnet durch Tradition, d. h. das Kulturgegebene der Umwelt, an das und zwar an seine jeweilig letzte geistige Möglichkeit, weil diese umfassender, weiter ist als die anderen, gerade von dem fortschreitenden und bahnbrechenden Geiste stets angeknüpft wird. Aus dieser Feststellung einer Gesetzlichkeit der menschlichen Geistesentwicklung aus Freiheit heraus folgt aber mit Notwendigkeit, daß an sich jederzeit auch die Freiheit besteht, den Weg zu verlassen, so daß eine folgerichtige Entwicklung dann nicht mehr zustandekommt. Auch nach Jahrtausenden eines kon-

1) Vgl. Zeitschr. f. Ästhetik und allgem. Kunstwiss. XVIII, S. 436.

Digitized by Google

stant gegangenen Weges etwa der abendländischen Architekturentwicklung sind entwicklungsloser Historizismus oder traditionslose Willkür der Formenwahl keine geschichtliche Unmöglichkeit. Zum mindesten sind sie es nicht, solange die geschichtliche Betrachtung sich auf die eine besondere Entwicklung von Baukunst in ihrer Immanenz beschränkt.

Entwicklung also kann enden. Entwicklung ist im Kontinuum der stilhaltigen geistesgeschichtlichen Phänomene etwas Begrenztes. Ihre Begrenzungen entsprechen der Dimensionierung dieses Kontinuums. Neben der zeitlichen Begrenzung besteht die räumlich-personale, räumlich-gruppenmäßige. Ferner ist die Frage nach dem gattungsmäßigen Umfang der Entwicklungsvorstellung zu stellen. Ohne Beziehung auf diese Dimensionen des Kontinuums der geschichtlich-kultürlichen Phänomene ist die Entwicklungsvorstellung ein Nichts. Es ist daher eine der wichtigsten Aufgaben dieser Untersuchung, die drei Probleme der Reichweite des Entwicklungsgedankens im folgenden zu erörtern.

a) Das Problem räumlich-gruppenmäßiger Reichweite und Differenzierung folgerichtiger Entwicklung.

Die Reichweite der Entwicklungsvorstellung in dieser Dimension des Kultürlichen bestimmt sich danach, wie weit der Begriff von Gruppe und Gruppenstil überhaupt ausgedehnt werden kann, und die Grenzen sind naturgemäß vage. Mit ostasiatischer Kunst verglichen ordnet sich etwa noch russische Kunst vom 13. bis zum 18. Jahrhundert als ganzes betrachtet wohl durchaus der europäischen zu, und entsprechend sind auch Parallelen der Entwicklung, etwa im 17. und 18. Jahrhundert etwas »Barockes« im Stil von Ikonen, wohl aufzeigbar. Diese Bindung aber ist unendlich lose, und das »Barocke« beruht sichtlich zu großem Teil auf westlichem nach Osten wirkendem »Einfluß«, ob es sich ohne diesen »Einfluß« auch herausgebildet hätte, kann zweifelhaft sein.

Die Frage nach der Reichweite des Begriffes der Gruppe als Träger einer Stileinheit und einer einheitlichen Stilentwicklung mit durchgreifender folgerichtiger Phasenabfolge kann nur grundsätzlich beantwortet werden, und die faktischen Grenzen wird man verfließen lassen müssen. Diese grundsätzliche Antwort ist die, daß Stileinheit auch im vagsten Sinne und gemeinsame Entwicklung zunächst nur da denkbar sind, wo gemeinsame Tradition, gemeinsame geschichtliche — nicht vor-

Digitized by Google

geschichtliche, sondern geschichtliche — Wurzeln vorliegen. Traditionsgemeinschaft bedeutet dagegen noch keineswegs aktuelle Beziehung durch jeweils hin und her gehende Einflüsse. Es gibt eine Kultureinheit Abendland, innerhalb deren keineswegs zu allen Zeiten eine starke Wechselwirkung der Nationen aufeinander erfolgt ist. Neben Zeiten stärksten Austausches der Ideen sind andere eines bloßen Nebeneinandergehens etwa von Italien und Deutschland auf wesentlichen Gebieten geistiger Tätigkeit festzustellen. Trotzdem besteht auch in solchen Zeiten Gemeinsamkeit in der Richtung, wie man auf beiden Seiten das Ältere abwandelt, also Einheit der Stilphasen über die freilich häufig sehr viel deutlicheren nationalen Stilunterschiede hinweg. Sie besteht, weil irgendwann einmal der Ausgangspunkt der geschichtlichen Bewegung ein gemeinsamer war, vor allem, weil im Frühmittelalter eine national noch wenig gespaltene Einheitskultur die sich später bildenden Abgrenzungen noch überbrückte.

Eine Gemeinsamkeit der geschichtlichen Voraussetzungen, des Erbgutes der Antike, einigt freilich auch die abendländische und die byzantinisch-osteuropäische Kultur. Hier ist trotzdem, zumindest vom Frühmittelalter an eine scharfe Kulturspaltung sehr deutlich, die abendländische Kunst geht ganz ihren eigenen Weg, und an den reichen Wandlungen italienischer, deutscher, französischer Malerei nimmt die byzantinisch-russische nicht aktiv teil. Östlicher Einfluß nach Westen versiecht immer mehr, und Reflexe der Errungenschaften des Westens, etwa der festen dreidimensionalen Bildräumlichkeit, sind, bevor in der Neuzeit wirkliche Rezeptionen erfolgten, im Osten nur sehr allgemein und verdünnt festzustellen. Man darf also von einem Sichauseinanderentwickeln wohl sprechen. Der Grund liegt weniger in den Voraussetzungen, in der schon in der Spätantike beginnenden Differenzierung, als in einer völligen Verschiedenheit der spezifischen geistigen Aktivität. Allgemein gesagt: das Spannungsverhältnis zwischen den Mächten: Tradition und Originalität war im abendländischen Westen ein anderes wie im Osten, und so fand notwendig eine Aufhebung des Gleichlaufes der Entwicklungen statt. Das Zweite also, was bindend Entwicklungsvorgänge über räumlich-gruppenmäßige Differenzierung hinweg eint, ist ein gleiches Spannungsverhältnis zwischen Tradition und Originalität als stilbildenden Kräften.

Da es Kulturen gibt, in denen erstarrte Formen gegenüber neuschöpferischer Abwandlungsmöglichkeit vorherrschend, verpflichtend sind, da lokal und gruppenmäßig gebundene Tradition als stilbestimmende Macht unter Umständen sehr viel stärker sein wird als alle Originalität, so folgt, daß entwicklungsmäßige Veränderung der Kulturphänomene und somit

Digitized by Google

im echtesten Sinne Geschichte keineswegs etwas allgemeinmenschlich Gültiges ist. Entwicklung in unserem Sinne setzt vielmehr schon ein ganz bestimmtes Verhältnis des Menschen zu einer geschichtlichen Umwelt voraus. Bis zu einem gewissen Grade ist dieses Verhältnis überhaupt spezifisch abendländisch und vielleicht erst mit dem Eintritt des Griechentums in die Geschichte möglich geworden. Zum mindesten sind die historischen Bildungsgesetze abendländischer Kultur nicht ohne weiteres auf fremde Geistesbereiche gleich übertragbar. So ist etwa eine Folgerichtigkeit des Stilwandels ostasiatischer Malerei, die in irgend etwas der Folgerichtigkeit europäischer Kunstentwicklung und deren reichen Wandlungsmöglichkeiten entspräche, gerade in der Blütezeit vom 11. bis zum 17. Jahrhundert, bisher noch nicht sichtbar geworden; Wahrscheinlich ist sie hier auch gar nicht vorhanden, und die Stilbildung erfolgt nach uns verborgenen Gesetzen. Das Ethos jener Völker ist nicht das unsere, Tradition und Originalität stehen in einem anderen für uns schwer nur zu durchschauenden Verhältnis. Auf anderen Strecken aber auch der ostasiatischen Kunstgeschichte, etwa in der Plastik von ca. 500—1300 ergibt sich wenigstens in großen Zügen auch für das Auge des europäischen Betrachters so etwas wie eine sinnvolle Phasenabfolge sehr deutlich. Der Entwicklungsbegriff ist, auch wenn es ihm nicht unterworfene Kulturen und Kulturleistungen gibt, wissenschaftstheoretisch von denkbar allgemeinster Gültigkeit.

Innerhalb im großen einheitlich verlaufender Entwicklung ergibt sich freilich, je mehr die durch solchen Gleichlauf gebundenen Kulturen und Gruppenstile national, personal und anderswie differenziert sind, eine so große Mannigfaltigkeit von sich unterscheidenden oft scheinbar voreilenden, oft scheinbar zurückbleibenden Sonderentwicklungen, daß die trotzdem vorhandene Einheit der Phasenabfolge kaum mehr erkennbar bleibt. Mit der landschaftlichen und nationalen Differenzierung des Gemeinabendländischen etwa geschieht zugleich eine eigentümliche Verteilung der Rollen. Es gibt Gebiete oder Nationen, die in einer bestimmten Gattung von Kulturleistungen zeitweise die Führung zu haben scheinen. Nicht im Sinne besonderer Qualität, besonderer Menge schöpferischer Individuen ist das gemeint — das wäre eine Sache der bloßen natürlichen Begabungsverteilung —, sondern so, daß in dem einen Lande das Neue sich planmäßig und störungslos aus sich selber entwickelt, während im anderen noch ältere, vergangenheitsgebundene Sonderprobleme[1]) verspätet durchgedacht werden, so daß eines Tages von außen,

1) Über die Sonderprobleme im Gegensatz zu den allgemeinen Problemen vgl. den nächsten Abschnitt! Die Frage nach dem, was es mit der Rede von »Problemen« auf sich

Digitized by Google

vom Nachbarn her das Neue als Fremdes übernommen werden wird. In der bildenden Kunst etwa hat Deutschland daneben auch Spanien, diese Neigung zu verspäteter Beschäftigung mit den europäisch gesehen schon nicht mehr ganz aktuellen Problemen, zumal in der Architektur, während im 12. Jahrhundert die Isle de France oder im 15. Toskana die in der Folgezeit europäisch gültigen Stile des Gotischen und der Renaissance durchzudenken und zu vielfach klassischer Reife zu entwickeln vermochten. Es gibt also in ganz bestimmtem Sinne auch ein Sich-voneinanderwegentwickeln der Nationen, der Länder, der Einzelnen innerhalb einer Entwicklungseinheit und entsprechend größere oder geringere Grade der Fortschrittlichkeit. Dies gilt aber stets nur in Beziehung auf die Entwicklung bestimmter Sonderprobleme, für die es — davon wird weiter unten zu sprechen sein — in höherem Grade als für die Entwicklung der allgemeinen so etwas wie Anfang und Ende, Jugend, Lebenshöhe und Alter gibt und die je nach Neigung und Anlage bald hier bald dort stärker ergriffen und durchgearbeitet werden. Insofern gibt es eine Gleichzeitigkeit der Spätphasen älterer »Stile« mit den Frühphasen jüngerer; aber, allgemeiner gesehen ist auch diese Gleichzeitigkeit des »Vorgeschrittenen« und des »Zurückbleibenden« im Stil der Sachen selber erkennbar, sie besteht also nicht nur chronologisch, sondern sie ist aus den Phänomenen selbst, sobald man sie in geschichtliche Vergleichsverhältnisse stellt, wirklich ablesbar. Dies ist auch durchaus natürlich, da bei gleichbleibender Spannung zwischen den Kräften: Tradition und Orginalität die Entwicklung sich an allen Orten gleichweit von den gemeinsamen Voraussetzungen entfernt und plötzliches Stehenbleiben oder Rückwärtsentwicklung undenkbar sind. Es gibt allgemeinste Formprobleme, die in Beziehung auf die spätgotische und Frührenaissance-Kunst auf der gleichen Entwicklungsstufe stehen. Weniger in der in ihrem Formenapparat naturgemäß traditionsgebundeneren Architektur, mehr in Malerei und Plastik ist die Abfolge der Entwicklungsphasen von Generation zu Generation in allen

---

hat, kann hier ausführlich freilich nicht erörtert werden. Alles Gestaltete wird grundsätzlich als Problemlösung aufgefaßt, das Problem ist, was im Prozeß der Gestaltung noch als offen, unabgeschlossen bewußt ist. Eine ausdrückliche Problemformulierung scheint mir die Aufgabe der Kulturwissenschaften, wenigstens grundsätzlich, nicht zu sein. Eine andere Auffassung vertritt E. Panofsky (Über das Verhältnis der Kunstgeschichte zur Kunsttheorie, Zeitschr. f. Ästhetik und allgem. Kunstwiss. 1924, S. 129) der in einer solchen die Funktion antithetisch geordneter Grund- und Spezialbegriffe erblickt. Vgl. auch E. Wind: Zur Systematik der künstlerischen Probleme (Zeitschr. f. Ästhetik und allgem. Kunstwiss. 1925, S. 438). Die dort zugrunde gelegte Auffassung, daß zum Begriff »des« Problems als solchen die Antithetik als wesentliches Moment gehörte, scheint mir bestreitbar, jedenfalls auf den hier ins Auge gefaßten Begriff von Problem nicht anwendbar zu sein.

Digitized by Google

west- und mitteleuropäischen Ländern die gleiche. Also gemeinsamer Ablauf der Entwicklung, in dieser Entwicklung aber eine Erfaßbarkeit völlig verschiedener Sonderprobleme und ein Durchdringen alles Gestalteten mit individuell völlig verschiedenem Wesen. Innerhalb der Bündelung sind vorwärts- und rückwärtsgebundene Strömungen zu unterscheiden. Innerhalb der Bündelung ferner die Nuancierung der Stilstufen durch das Nebeneinanderwirken von Personen verschiedener Alterslagen: Der ältere Mensch hat an einer früheren, der jüngere an einer späteren Stufe der Entwicklung mit dem eigenen Wirken anzuknüpfen begonnen. Diese Nuancierung aber tritt hinter der Einheit des Zeitstils im großen völlig zurück, sobald man — und das ist zuallererst einmal nötig — die Entwicklung ganz großer Zeitspannen als gesetzmäßig zu erkennen versucht. Zeitstil im großen, nationale, regionale oder generationsmäßige Differenzierung des Zeitstils, dies alles festzustellen, erfordert verschiedene Betrachtungsweisen, Analysen unter verschieden gelagerten Gesichts- und Vergleichspunkten. Von einer erschöpfenden Systematik und Methodik der praktischen Anwendung dieser verschiedenen Möglichkeiten der Stilbestimmung sind wir noch sehr weit entfernt.

b) Das Problem der zeitlichen Reichweite folgerichtiger Entwicklung. Sonderprobleme. — Allgemeine Probleme.

Entwicklung steht jeweils an einem Ende, wenn folgerichtige Weiterbildung nicht mehr feststellbar ist. Entwicklung braucht nicht in Erstarrung zu enden, sie kann auch in eine Stilwandlung übergehen, die von dem aus gesehen, was vorher war, nur noch Veränderung ist, aber nicht mehr Fortschreiten auf derselben Bahn von Problemlösung zu Problemlösung, sinnlose Veränderung an Stelle sinnvoller.

Daß die Phänomene der geschichtlichen Welt sich verändern, sieht jeder. Daß sie sich sinnvoll verändern, also entwickeln, wird gerade von den in besonderem Grade auf das eigentlich Geschichtliche eingestellten Historikern vielfach bestritten. Dieses eigentlich Geschichtliche sind die Tatsachen und die tatsächlichen Zusammenhänge. Vor allem der kulturgeschichtlich interessierte Historiker wird sich immer wieder gegen den Gedanken sträuben, es gebe so etwas wie eine nach immanenten Gesetzen verlaufende Entwicklung schon in den verschiedenen einzelnen Tätigkeitsgebieten des menschlichen Geistes für sich. Er wähnt, man wolle ihm hier die Kontinuität des Lebenszusammenhanges einer ganzen Epoche

Digitized by Google

und die Wechselverbundenheit alles Geistigen in ihr bestreiten. Er zählt auf, durch welche Einflüsse von außen her eine Stilwandlung bedingt sei, und meint, damit schon Entscheidendes gegen die Idee einer inneren Gesetzmäßigkeit des Ablaufs gesagt zu haben [1]). Er irrt aber, weil er nicht sieht, daß jene Gesetzmäßigkeit nur ein System historischer Möglichkeiten betreffen kann, zu deren Verwirklichung und besonderer einmaliger Ausprägung allerdings alle die verschiedenen Tatsachen des historischen Lebens mitwirken müssen, die er seinerseits als Erklärung für zureichend hält. Er sieht nicht, daß ein solches inneres System historischer Möglichkeiten tatsächlich besteht, daß aus wesensmäßigen, und nicht nur aus tatsächlich-historischen Gründen »nicht alles zu allen Zeiten möglich« ist.

Aber die Reichweite dieser Kategorie historischer Ordnung? Schwerlich wird jemand imstande sein, die Folgerichtigkeit der Entwicklung von besonderen geistigen Aufgaben zu bestreiten, eines technischen Gedankens, einer wissenschaftlichen Theorie oder einer künstlerischen Gestaltung wie etwa der dorischen Säule in der archaïsch-griechischen Kunst. Es gibt ohne Zweifel Sonderprobleme im Bereiche des Geistigen, die die sich mit ihnen Beschäftigenden von sich aus von Lösung zu Lösung weiterzutreiben scheinen. Wir müssen uns freilich hüten, diese Probleme selber in mystischer Weise als Kräfte zu deuten. Kraft ist natürlich allein die Aktivität des menschlichen Geistes, für die auch innerhalb bestimmter Grenzen Freiheit und Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten immer bestehen wird. Aber diese Freiheit trägt in sich ihr Gesetz, und Tradition zeichnet bestimmte Grenzen für das Mögliche von vornherein vor.

Die Entwicklung dieser Sonderprobleme ist natürlich immer eine begrenzte. Ein Problem gelangt zu einer Endlösung, oder auch es ist nicht mehr aktuell, es wird liegen gelassen. Wir müssen diese Sonderprobleme, deren Begrenztheit wenigstens prinzipiell ohne weiteres einsichtig ist, in Klassen einteilen und zwar je nach der Art ihrer objektiven und ihrer subjektiven Beziehung.

Wenn Dürer dem Bildstoffe: Christi Beweinung durch fast sein ganzes Schaffen hindurch die verschiedenartigsten Gestaltungen hat zuteil werden lassen und diese Darstellungen ihrer chronologischen Entstehungsfolge entsprechend eine folgerichtige Reihe ergeben, so läßt sich sagen, daß für Dürer hier ein bestimmtes künstlerisches Problem vorlag. Dieses Problem hat seine objektive Beziehung auf das Thema und seine sub-

1) Vgl. etwa Rud. Kautzsch: Der Begriff der Entwicklung in der Kunstgeschichte. Frankfurter Universitätsreden 1917, VII.

Digitized by Google

jektive auf Dürer. Denn mit Dürers Tode bricht jene folgerichtige Reihe naturgemäß ab. Wir vermögen uns einsichtig zu machen, daß gerade diese Reihe künstlerischer Möglichkeiten und die in ihr beschlossene Problemstellung nur dem einen Individuum Dürer gegeben war. Solchen Problemen gegenüber stehen andere, deren Entwicklung überpersonal abläuft, sie werden von Mensch zu Mensch weitergegeben, ohne daß die Kette der Folgerichtigkeit irgendwo abreißt, das des gotischen Kathedralraumes zum Beispiel, das zugleich ein technisch-konstruktives und ein künstlerisches ist. Auch hier die Beziehung auf ein besonderes Gestaltungsobjekt, subjektiv dagegen die Möglichkeit, verschiedene, ja zahllose Personen als die Träger dieser Entwicklung zu denken.

Der geistesgeschichtliche Begriff des Problems bedarf nun aber der Beziehung auf ein besonderes sachliches Objekt durchaus nicht. Nicht nur die Beweinung Christi, sondern auch die Kunst Dürers als ganzes gesehen, hat ihr — durch Analyse freilich schwer zu fassendes — Sonderproblem. Zu den personal-thematisch und den überpersonal-thematisch bezogenen treten also noch die personal-übersachlich bezogenen Probleme. Die gesamte Gestaltungssphäre einer großen Persönlichkeit hat ihre Entwicklung.

Die vierte Problemklasse dieser Einteilung nach wäre die der überpersonal und übersachlich bezogenen Probleme, wobei die objektive Beziehung nur noch gattungsmäßig, die subjektive gruppenmäßig bindend zu denken ist. Also etwa das allgemeine Raumgestaltungsproblem oder das Problem der Darstellung geistigen Ausdrucks in der holländischen Malerei des 17. Jahrhunderts. An der besonderen Aufgabe des niederländischen Gruppenporträts hat Alois Riegl [1]) schließlich doch nichts anderes als die Entwicklung eines solchen allgemeinen Problems darstellen wollen, und andere sind ihm gefolgt. Es ist bei einer Analyse besonderer Problementwicklungen methodisch jederzeit möglich, sowohl die personal wie die sachlich bezogene Beschränkung fallen zu lassen, am Besonderen das Allgemeine der lokal und gruppenmäßig so oder so begrenzten Stilentwicklung überthematisch und überpersonal zu demonstrieren. So demonstrierte Wölfflin in seinen »Kunstgeschichtlichen Grundbegriffen« nicht nur überpersonal, sondern auch übernational, nicht nur überthematisch, sondern auch über die einzelne Kunstgattung hinaus, also für Malerei, Plastik und Architektur die abendländische Stilwandlung von der Renaissance zum Barock. Mit anderen Methoden, aber grundsätzlich in ähnlich weit-

1) Riegl, Das niederländische Gruppenporträt. Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses. Wien 1902.

Digitized by Google

gespannter Absicht hat Riegl [1]) die Stilwandlung am Ausgange der Antike aufzuzeigen vermocht. Und Riegl hat auch als erster in fruchtbarer Weise den Gedanken einer folgerichtigen Gesamtentwicklung der europäischen Kunst zum Leitgedanken genommen.

Durch solche Verallgemeinerung der Problembetrachtung wird nun erreicht, daß sich zugleich die bei jeder Art von Entwicklung der Sonderprobleme eng gezogenen zeitlichen Grenzen der als folgerichtig zu erkennenden Stilwandlung erweitern. Die Kunst Raffaels hat zweifellos ihr Sonderproblem und insofern ihre durch die Lebensgrenzen bedingte geschlossene Entwicklung. Damit aber ist keineswegs gesagt, daß sich in dieser Entwicklung nicht zugleich auch eine allgemeinere etwa der italienischen Malerei im ganzen abspiegele und aufzeigen lasse, die natürlich in ihrer Erstreckung über die Lebensgrenzen eines einzelnen Menschen weit hinausgreift. Und wenn auch die Entwicklung der gotischen Kathedrale, ihres reich differenzierten Formenapparates und Formenzusammenhanges in sich etwas Geschlossenes ist, so daß sie geradezu Lebenszustände wie Jugend, Reife und Altern zu haben scheint, so ist es doch möglich, durch Absehen von diesen besonderen Formen, dieser besonderen Konstruktion in ihr zugleich ein Stück Entwicklung der abendländischen Kirchenbaukunst oder gar der Baukunst als ganzer zu fassen. Die Reihe der »Stile«: frühchristlich-vorromanisch, romanisch, gotisch, renaissancehaft, barock ist schon folgerichtig in sich, und diese Folgerichtigkeit bleibt durchaus gewahrt, wenn wir Entwicklungsglieder herausnehmen, nur vertauschen können wir nicht.

Die Einheit der allgemeineren Probleme verbindet die Sonderprobleme, und entsprechend sind auch die Sonderentwicklungen dann gebündelt. Je mehr wir von den besonderen Verhältnissen der Einzelaufgabe und der personalen Lebenseinheit des Individuums abzusehen vermögen, desto deutlicher tritt die allgemeine Entwicklung zutage, deren zeitliche Dauer die der Sonderentwicklungen weit übergreift. Die bestmögliche Form einer technischen Schöpfung, etwa des Fahrrades, wird einmal gefunden sein, und die Folgerichtigkeit auf dem Sondergebiete des Fahrradbaues setzt aus. Die Entwicklung des technischen Denkens und Gestaltens setzt sich trotzdem noch fort, das allgemeine Problem bleibt auch nach Erledigung des Sonderproblems noch bestehen.

Es ist nicht möglich, an dieser Stelle eine allgemeine Klassifikation möglicher Gattungen von Sonderproblemen und allgemeinen Problemen

---

1) Riegl, Spätrömische Kunstindustrie. Wien 1901.

Digitized by Google

durchzuführen, da jedes Sondergebiet des Geistes seine eigenen Bedingungen hat [1]). Wohl aber ist der Sachverhalt zu betonen, daß bei jedem Übergang der Betrachtung vom Besonderen zum Allgemeineren natürlich zahlreiches Konkrete beiseite fällt, daß der Gegenstand der Analyse fortschreitend abstrakter wird. Anders ausgedrückt: die Analyse im Hinblick auf das Sonderproblem: läßt die »Schichten« des geschichtlichen Phänomens in hohem Grad beieinander, an der Entwicklung haben mehrere dieser »Schichten« noch Anteil, während die verallgemeinernde Analyse manche der »Schichten«, die vorher mit eine Rolle spielten, sicher nicht mehr ergreift. Die Stilbetrachtung wird also, je mehr wir die Vorstellung folgerichtiger Entwicklung zu dehnen versuchen, fortschreitend abstrakter, was mancher vielleicht als Leere und Dünne, als Entweichen des Lebendig-Konkreten, vor allem wenn es sich um die Analyse künstlerischer Werte handelt, peinlich empfinden wird. Gewonnen wird dafür die Möglichkeit größerer, einheitlicherer Zusammenschau des anscheinend historisch völlig Fremdartigen.

Gelangt nun die Entwicklung der Sonderprobleme stets zu einem Ende, womit nicht gesagt ist, daß der Versuch, sie zu bewältigen, sondern nur, daß die Folgerichtigkeit in der Abfolge der Lösungen aussetzt, so ist prinzipiell nicht einzusehen, warum nicht auch die Entwicklung ganzer Gattungen menschlicher Tätigkeiten für einen bestimmten Kulturkreis, etwa die Entwicklung des Dramas, die Entwicklung der Baukunst, ohne daß diese gestaltenden Tätigkeiten selbst aufhörten, ihren Tod finden könnte. Es kann das aus den verschiedenartigsten, aus äußeren und aus inneren Gründen geschehen. Katastrophen und der Einfluß fremder Kulturen können störend einbrechen, von anderen Gebieten des Geistes innerhalb der eigenen Kultur können Störungen ausgehen; aber es können sich auch die Möglichkeiten sinnvoller Abwandlung in sich selber erschöpfen. Eine Wandlung besteht trotzdem; aber soweit sie nicht nur ein modisches Spielen mit Neuem und fortwährend Neuem, sondern gesetz-

1) Auch ist nicht immer eine saubere Abgrenzung möglich zwischen dem, was die Entwicklung des allgemeinen und dem was die des besonderen Problems betrifft. Die künstlerische Darstellung von Mariä Verkündigung etwa entwickelt sich konsequent vom Frühmittelalter bis in den Barock; aber diese Konsequenz betrifft nicht durchweg das Thema Verkündigung als solches, sondern die allgemeinen Probleme der Darstellung von Räumlichem und Geistigem in Malerei und Plastik. Auch wird es die Stilanalyse aus Gründen der Anschaulichkeit vielfach vorziehen, die allgemeine Entwicklung an thematisch sich entsprechenden Beispielen zu demonstrieren. Die in solchem Falle aufzuzeigende Folgerichtigkeit betrifft dann aber eben das allgemeine, nicht das thematisch bezogene Sonderproblem. Auch ist es Ziel aller historisch-stilbegreifenden Bemühungen, alles Besondere auf ein Allgemeines zurückzuführen und von ihm aus zu verstehen.

Digitized by Google

mäßig ist, liegt diese Gesetzmäßigkeit außerhalb dieser Gattung geistiger Tätigkeit selbst. So ist etwa recht gut eine Bestimmung des Wandels von Ornamentformen an Bauten durch die Stilwandlung in der Architektur zu denken, während zu anderen Zeiten schon die Entwicklung des Architekturornamentes, etwa des gotischen Blattkapitells, abschnittweise in sich selber auf Grund eigener Problemstellungen folgerichtig verlief. Gewisse Gestaltungsmöglichkeiten, die den Charakter eigener Entwicklungsimmanenz verlieren, geraten also unter Umständen von denen einer anderen Gestaltungsgattung in Abhängigkeit, werden versklavt. So liegt auch ein Abhängigwerden der sogenannten höheren Künste durchaus im Bereiche des Möglichen. Denkbar ist beispielsweise, daß Architektur ihre eigenen Gestaltungsprobleme dadurch aus dem Gesichte verliert, daß das geschichtliche Denken in die Sphäre des architektonischen eingreift. Bis zu einem gewissen Grade ist das im Historizismus des 19. Jahrhunderts ja auch tatsächlich geschehen. Nur im allerallgemeinsten und vielleicht nur an den Bauschöpfungen weniger begnadeter Meister läßt sich in der Baukunst dieser Zeit ein wirkliches Vorschreiten zu neuen formalen Möglichkeiten erkennen[1]). Dagegen setzt zum mindesten die Sonderentwicklung der seit altchristlicher Zeit bis in den Barock hinein folgerichtigen Gestaltung kirchlicher Innenräume vollkommen aus. Aus prinzipiellen Gründen setzen wir in dieser theoretischen Betrachtung vereinfachend den Sachverhalt als gegeben an, die ganze Baukunst dieser Zeit sei nichts anderes wie ein Wählen aus überlieferten vergangenen Möglichkeiten gewesen, man habe nur noch antik, allchristlich, gotisch oder renaissancehaft gebaut. Und — was historisch natürlich noch schiefer ist; aber hier ist nur prinzipiell von Möglichkeiten im allgemeinsten Sinne die Rede — mit der Entwicklung der eigentlich bildenden Künste sei es nicht anders gewesen.

Wir konstruieren also in freier Phantasie eine Epoche der abendländischen Kunstgeschichte, in der Baukunst, Malerei und Plastik von benachbarten geistigen Gebieten, speziell von der Geschichte her völlig versklavt seien. Man baue, male, bildhauere zwar noch; aber es sei unmöglich, hier ein sinnvolles Weiterarbeiten an besonderen oder auch nur an allgemeinsten Problemen aufzuzeigen. Wir setzen an: wesentliche Seiten abendländischen Kulturlebens seien zu völliger innerer Unfruchtbarkeit

1) Vgl. hierzu Sachwörterbuch f. Deutschkunde, Artikel: Baukunst IV, historisch-rückblickende. Einen »Hauptanstoß sicher in äußeren Verhältnissen« nimmt auch Wölfflin (Kunstgesch. Grundbegriffe, 1915, S. 246) bei seiner Erörterung des Entwicklungsabbruches um 1800 an, nur mit dem Unterschiede, daß er von der Vorstellung der Periodizität her im Grunde ein allgemeines »Problem des Neuanfangens« im Auge hat.

Digitized by Google

schicksalsmäßig verdammt. Dies alles ist denkbar. Die Entwicklung des abendländischen Geisteslebens wäre damit aber noch längst nicht erloschen, sie hätte nur nach anderen Seiten ihren Schwerpunkt verlegt.

Die in einer solchen geschichtlichen Epoche entstehenden Bild- und Bauwerke sind, obgleich außerhalb einer kontinuierlichen Entwicklung des Bildnerischen oder des Architektonischen stehend, dennoch geschichtlich bedingte Möglichkeiten des abendländischen Geistes. Auch sie sind ja nicht zu allen Zeiten zu denken, auch sie haben den Charakter des geschichtlich Diesmaligen. »Gotische« Bauten des 19. Jahrhunderts sind als solche ein geschichtliches Phänomen. Aber sie sind nun — und das ist entscheidend — nicht mehr ein Phänomen einer eigengesetzlich verlaufenden Formgeschichte der Architektur, sondern eines der Geschichte des Geistes. Anders ausgedrückt, die Folgerichtigkeit der Entwicklung betrifft nicht mehr die formale Struktur, also die eigentliche Immanenz des Kunstwerkes, sondern nur noch Zwecksetzung und Zweckgesinnung, die »historische Absicht« etwa, also etwas, was aus der Sphäre des Künstlerischen herausweist, was nur auf dem Hintergrunde weiterer geistesgeschichtlicher Beziehungen ganz zu analysieren und zu verstehen ist. Also erst in dem wir den Historizismus dieser Bauten als besondere, nicht architektur-, sondern allgemeinere geistesgeschichtliche Möglichkeit erfassen, also in eine außerhalb gelegene entwicklungsgeschichtliche Kette einfügen, erhalten sie im Gesamtbilde des Ablaufes abendländischer Kultur ihre Stelle. So besteht, auch wo die Entwicklung ganzer Gattungen geistigen Leistens dem Tode oder zeitweiligem Aufhören verfiel, eine geschichtliche Ordnung trotzdem. Die Entwicklungsidee ist nach wie vor das Rückgrat dieser Ordnung, solange nicht überhaupt die Aktivität abendländischen Geisteslebens von außen her außer Kraft gesetzt oder in sich selber erloschen ist [1]).

* * *

1) Entwicklung ist nicht nur eine auf geschichtliche Räume und Zeiten bezogene Gesetzlichkeit, sie ist auch eine übergeschichtlich-anthropologische. In der Entwicklung primitiver Kulturen, die einander völlig fremd sind, wo keine geschichtliche Gemeinsamkeit aufzeigbar ist, kann unter Umständen ein Gleichlauf der kulturellen Entwicklung bestehen. Ethnologie, Anthropologie und Prähistorie beschäftigen sich mit diesen Gesetzmäßigkeiten gemeinsamen Wachstums. Aber die Gemeinsamkeit ist hier keine zeitlich gebundene, sie beruht auf der natürlich-gattungsmäßigen Einheit des Menschengeschlechtes, nicht auf einer geistigen Verbindung durch geschichtliche Tradition. Wir scheiden daher diesen anthropologischen Entwicklungsbegriff als einen vorhistorischen aus unserer Betrachtung ganz aus, so sicher auch im wirklichen Leben Übergänge von dem einen zum anderen, von vorgeschichtlicher zu geschichtlicher Menschheitsentwicklung bestehen. Wir leugnen auch

Digitized by Google

c) Das Problem der gattungsmäßigen Reichweite folgerichtiger Entwicklung.

Gibt es aber überhaupt so etwas wie eine Entwicklung »des abendländischen Geistes«, wenn schon Architekturentwicklung, Musik- und Philosophieentwicklung usw. normalerweise auf Grund ihrer gattungsmäßig allgemeinen Problemstellungen in sich folgerichtig verlaufen sollen? Daß hier kein Widerspruch vorliegt, läßt schon die Erinnerung an das oben analysierte Verhältnis von Sonderproblemen und gattungsmäßig allgemeinen Problemen und entsprechend von Sonderentwicklung und allgemeiner Entwicklung erkennen. Im Besonderen liegt jeweils das Allgemeinere schon beschlossen. Die Entwicklung des geschichtlichen Denkens ist ebenso wie etwa die formale der Baukunst nur eine Seite der Entwicklung des abendländischen Geistes. Der kulturwissenschaftliche Entwicklungsgedanke bedarf als solcher schon dieser Dimension der inneren Breite und Tiefe. Denn auch wenn wir die Entwicklung »der abendländischen Baukunst« als internen Vorgang uns denken, der von einer nicht näher zu bestimmenden Frühzeit her bis auf den heutigen Tag folgerichtig verliefe, wenn wir also uns durch Analyse der Stile zur Evidenz bringen, daß die Reihe nur A B C D, nicht D A C B lauten könne, was sind denn dann die Glieder der Kette? Etwa die Stile beliebiger Einzelwerke um 1000, um 500, um 1 vor Christi Geburt, um 500, 1500 nach Christi? Der Entwicklungsgedanke ist in sich sinnlos, wenn wir nicht die Einzelwerke, die die Reihe vertreten, immer nur als Exemplar für etwas allgemeines nehmen, für den Stil, d. h. die Möglichkeiten der Epoche, sei es beschränkt auf ein Sonderproblem der betreffenden Gattung geistiger Tätigkeit, sei es ohne diese Beschränkung. Es ist wesensmäßig möglich, die Beschränkung auf das Besondere fortschreitend fallen zu lassen. Tun wir das in der Analyse der Stilphänomene, so gelangen wir zu einer neuen Dimension des Geschichtlichen, die sich den bisher betrachteten: Mannigfaltigkeit der Personal-, Gruppen- und Lokalstile im ungebundenen Nebeneinander und Entwicklung im Nacheinander als nicht minder konstitutiv wesensmäßig hinzugesellt.

nicht das Recht einer Betrachtung, für die die höchste Geistesentwicklung nichts als die Sublimierung niederer biologischer und biologisch-soziologischer Vorgänge ist. Nur im Sinne einer Sauberhaltung des geschichtlichen Denkens und der geschichtlichen Region wurde hier eine scharfe Grenze zwischen Natur und Kultur, zwischen Trieb und Ethos gezogen. Begrifflich besteht sie zurecht, die idealen Möglichkeiten reiner Natur- und reiner Geisteswelt sind theoretisch als Gegensätze erfaßbar. Daß die Welt alles Lebens dennoch eine ist, steht unter einem anderen Gesichtspunkt, der sich auch in anders gerichteten geschichtlichen Betrachtungen auswirken mag.

Digitized by Google

Einheit des Zeitstils als Kultureinheit.

Die Vertreter der herkömmlichen historischen Wissenschaften werden sehr viel eher einräumen, daß die Kultur einer Epoche etwas Einheitliches und in sich Geschlossenes sei, als daß Entwicklungsfolgerichtigkeit den Ablauf einer einzigen Gattung menschlicher Tätigkeit schon in sich regele. Trotzdem ist eine wirkliche Anschauung der die Kultureinheit konstituierenden Strukturgemeinsamkeiten noch sehr viel schwerer zu gewinnen, die Stilgleichheit über die Grenzen der verschiedenen Gattungen geistigen Leistens hinweg viel schwerer demonstrierbar als die Folgerichtigkeit der internen Entwicklung für jede dieser Gattungen in sich. Man hat sich die Aufgabe vielfach zu leicht gemacht. Sowohl die Typenaufstellungen Lamprechts wie die Spenglers gehen an den entscheidenden Problemen völlig vorbei. Auch die weitere Vorstellung bringt uns nicht vorwärts, die Einheit einer Kultur beruhe in der Wechselbezogenheit aller Gattungen menschlichen Tuns aufeinander: in der Dichtung einer Epoche also spiegele sich Soziologisches, Wirtschaftliches, Politisches, Religiöses usw. und eben dadurch sei sie mit den übrigen Faktoren des geistigen Lebens verknüpft. Wir leugnen dies nicht, wohl aber muß entschieden betont werden, daß das Wesen der Dichtung als Dichtung, ihr besonderer Stil von diesen Verknüpfungen und Einflüssen im letzten Grunde gar nicht berührt wird. Dieser Stil wird in einer internen Entwicklung der spezifischen Probleme gerade dieser Gattung geistigen Leistens geschaffen, genau so wie es folgerichtige Architektur- oder Wirtschaftsentwicklung, folgerichtige Weiterbildung natur- und geschichtsphilosophischer Gedanken gibt. Aber indem das geschieht, wird eben auf diesem Sondergebiete ein neuer Schritt der Entwicklung des menschlichen Geistes getan, nicht nur die Dichtung, sondern zugleich das Weltbewußtsein des Menschen ändert den Stil. Hinter allen Einzelentwicklungen steht und in ihnen spiegelt sich der eine große Prozeß einer Weiterbildung des Verhältnisses von Mensch und Welt im allgemeinsten und abstraktesten Sinne.

So hat die Stilanalyse, wenn sie zu einer wirklich tiefen Erkenntnis geschichtlicher Ordnung fortschreiten will — und nichts anderes ist ihr Beruf —, Methoden auszubilden, die es gestatten die Kultur einer Epoche in ihrer Stileinheit zu erfassen. Es muß gelingen von den einzelnen Kulturäußerungen her die Rückbeziehung zu einem sie alle verbindenden, einheitgebenden Sinne zu finden. Die Stile der Künste, der philosophischen Systeme, der Staats- und Wirtschaftsideen, des wissenschaftlichen und technischen Denkens müssen — das ist die Forderung und zunächst n u r

Digitized by Google

eine Forderung in dem allgemeinen geistesgeschichtlichen Stil der Epoche ihren Grund haben, dieser muß sozusagen durch sie hindurchleuchten [1]). Der Weg, diese Beziehungen klarzulegen, kann ebenso wie in den bisher erörterten Ordnungsdimensionen allein der der Analyse sein. D. h., es muß jene Rückbeziehung an den Phänomenen selbst demonstriert, aus ihnen geschöpft werden, und Unterordnung unter schon im voraus geprägte typisierende Stilbegriffe genügt keineswegs.

In diesem Bezirk kulturwissenschaftlicher Untersuchung, der so schwierig und problematisch ist wie kein anderer, gilt es nicht, Stilverschiedenheit zwischen Vergleichbarem festzustellen, sondern Stilverwandtschaft zwischen anscheinend Unvergleichbarem. Es muß von geschichtlichen Phänomenen her, die als scheinbar neue und spezifische geistige Möglichkeiten einer Epoche dazu geeignet erscheinen, mittels Analyse die Sonde in die Tiefe letzter und dennoch geschichtlich-stilistisch noch differenzierter Allgemeinheitsschichten gesenkt werden. In den besonderen schöpferischen Leistungen des Menschen gilt es ein allgemeines Verhalten zur Welt, das das einer ganzen Kulturepoche sein soll, zu erkennen. Einer ganzen Kulturepoche, d. h. nun freilich keineswegs aller ihrer Individuen oder ihres Durchschnitts, sondern im Gegenteil oft nur ihrer Führer, jener ausgezeichneten Einzelnen nämlich, die die neuen geistigen Möglichkeiten von sich aus zu erfassen und zu verwirklichen vermögen. Das, worauf solche Analyse zu treffen vermag, wird gewiß nur eine Abstraktion sein, eine Abstraktion wie die Begriffe: Geist der Epoche, Bewußtsein der Epoche sie auch bezeichnen; aber die Möglichkeit solcher Abstraktion liegt in der Struktur der Phänomene selber enthalten. Geist spiegelt sich immer nur in bestimmten Verwirklichungen, das gestaltende Bewußtsein hat bestimmte Objekte zum Gegenstand. Von diesen besonderen Ausprägungen her gilt es durch Ausschaltung dieses gattungsmäßig Besonderen das Allgemeine und nur noch stilistisch Bestimmte zu ergreifen.

Welcher Art dieses Vorgehen ist, mag die Analyse eines stilgeschichtlichen Phänomenes der Malereigeschichte erhellen [2]). Das in der Früh-

1) Karl Mannheim (a. a. O. S. 236 ff.) hebt hervor, daß im einzelnen Kulturgebilde Weltanschauung als Sinn gegeben sei in einer besonderen Weise, die er im Gegensatze zu der Gegebenheitsweise in unvermittelter Selbstgegenwart und zu der ausdrucksmäßig vermittelten, die dokumentarische, dokumentarisch vermittelte nennt. Mannheims phänomenologisch gerichtete Darlegungen berühren das hier vorliegende Problem immerhin an einigen Punkten, wenn sie schließlich auch an der besonderen Art von Bekundung, die hier gemeint ist, vorbeigehen.

2) Vgl. für das folgende auch meinen Aufsatz: Masaccio Belvedere 1926, S. 169; ferner E. Panofsky, Perspektive als symbolische Form: Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924/25, S. 258, 1927.

Digitized by Google

renaissance aufgekommene System der Zentralperspektive ist keineswegs schlechthin und uneingeschränkt eine die sogenannte Richtigkeit der Darstellung verbürgende Bildordnung, sondern nur ein historisch einmaliges Stilphänomen, wenn auch eines von sehr ausgedehnter Dauer. Ein fester Blickpunkt des Beschauerauges und eine willkürlich den Konus der Sehstrahlen schneidende Ebene sind die Voraussetzungen für die Möglichkeit einer geometrisch konstruierbaren Projektion der erscheinenden Gegenstandswelt auf die Bildfläche. Alles perspektivisch Dargestellte steht in fester Verbindung, da es von einem homogenen System von Raumachsen und Raumwinkeln durchspannt ist. Diese gesetzliche Ordnung des Sichtbaren würde sich sofort verschieben, wenn man den idealen Blickpunkt oder die Projektionsebene verändern wollte. Der Blickpunkt braucht vom wirklichen Bildbetrachter gar nicht eingenommen zu werden, das Bild trägt trotzdem seine feste Ordnung in sich. Dieses, wie man sieht, zunächst als eine rein artifizielle Angelegenheit der Malerei zu betrachtende Beziehungsschema wird nun zum Dokument einer sehr viel allgemeineren Schicht geistigen Verhaltens, sobald man die besonderen Sachverhalte: Auge, Gesehenes, Raum in bestimmter Weise aus den hier gemachten Feststellungen ausschließt. Statt von einer Beziehung des Gesehenen auf den Beschauerstandpunkt ist dann von einer Beziehung zwischen Mensch und Welt überhaupt die Rede. Man sage nicht, daß solche Verallgemeinerung auch das stilistisch Besondere des Phänomenes als solches schon tilge! Wir konstatieren: es gibt einen Standpunkt (jetzt nicht im räumlichen Sinne, man sieht: schon der Sprachgebrauch ist solcher Verallgemeinerung zugeneigt), einen Standpunkt des Menschen zur Welt, von dem aus diese eine in sich abgeschlossene und feste Ordnung empfängt. Es ist der freigewählte Standpunkt des einzelnen, den aber an sich jeder andere auch einnehmen könnte. Von ihm aus wird alles Gegenständliche zum in seiner Gesetzlichkeit erforsch- und erkennbaren Gegenüber. Und zwar hinter einer das Subjekt und das Objekt zueinander in Distanz setzenden Schicht, die die Objektivität des Gegenständlichen erst gewährleistet. Alles einzelne in dieser Schicht des Objektiven steht zum Ganzen in fester Beziehung; aber nur kraft der Standpunktswahl des Menschen ist diese alles durchwaltende Gesetzlichkeit da. So ist objektives Erforschen einer Gesetzlichkeit der wirklichen Welt schon als solcher (ohne Verknüpfung mit Transzendenzen, wie sie das mittelalterliche Denken vollzog), erst in dieser Epoche möglich geworden, etwa die Schaffung eines naturwissenschaftlichen Weltbildes durch das Einschalten der eine objektive Beobachtung erst gewährleistenden »Ebene« des Experiments, in die sich die allgemeine Naturgesetzlichkeit exakt proji-

Digitized by Google

ziert. Man kann sich ebenfalls zur Evidenz bringen, daß das sich im Zweifelsversuch des Descartes konstituierende Weltbild eine durchaus zentralperspektivische Struktur hat. Das Cogito gibt dem Ich jenen festen Punkt, den kein Zweifel mehr zu erschüttern vermag und von dem aus sich dann auch die Welt wieder als geordnet und sicher aufbauen läßt, wobei die Vorstellung Gottes in eigentümlicher Weise in der Welt des Gegenüber als sammelnder und im Unendlichen liegender Gegenpol fungiert, vergleichbar etwa dem zentralperspektivischen Fluchtpunkt. So etwa gilt es zwischen den verschiedensten Phänomenen der Geistesgeschichte eine Beziehung zu finden. Aller geistigen Äußerung jenes Zeitalters liegt ein Bewußtsein zugrunde, in dem sich das Subjekt und die durch ihre Beziehung auf dieses Ordnung empfangende Welt des Objektiven in einem Verhältnis des reinen Gegenüber befinden. Im Mittelalter ist dieses Verhältnis, diese Gesetzlichkeit der Welt schon in sich und ihre Beziehbarkeit auf das menschliche Einzel-Ich noch gar nicht gewonnen, im ausgehenden 18. und im 19. Jahrhundert ist es vorausgesetzt und überwunden, indem das Subjektive auf allen Lebensgebieten die Schranke des Objektiven durchstößt. Das Mitleben mit den geistigen Akten und dem Leben des Außer-Uns, das Projizieren der eigenen in die fremde Subjektivität, das Werten von der Basis der fremden Anlage aus (das Bild der Welt »wie sie der Maler sieht«, »Kunst ist Natur gesehen durch ein Temperament«), das ist eine Möglichkeit, die erst seit dem 18. Jahrhundert in das abendländische Bewußtsein trat, die aber, wie sich jeder zur Evidenz zu bringen vermag, die in der Zentralperspektive dokumentierte Struktur des Renaissanceweltbildes voraussetzt [1]).

In solcher Weise etwa mag es gelingen, von den Sonderphänomenen der einzelnen Kulturwissenschaften zu allgemeinen Strukturen vorzustoßen, die der abendländischen Geistesgeschichte zugrunde liegen. Das oben Beschriebene ist noch eine durchaus einseitige Analyse des vorliegenden Weltverhältnisses. Von anderen Punkten her vorstoßend, wird man andere Seiten des gleichen Bewußtseinsstils aufzuhellen imstande sein. Stil ist immer ein komplexes mehrseitiges Phänomen, niemals von einer Seite her allein oder gar mit einem einzigen Begriffe zu fassen. Nur durch Zusammenarbeit aller Geisteseinzelwissenschaften kann es gelingen, zu einer Synthese, zur Erkenntnis jener Wurzelphänomene und ihrer Wandlung zu gelangen, worin alle auch schon in sich folgerichtige Entwicklung von Sonderregionen menschlichen Leistens zuallerletzt ihren Grund hat [2]).

1) Vgl. die Ausführungen auf S. 256 f.

2) Bei Max Dvořák (vgl. Kunstgeschichte als Geistesgeschichte, 1924) bedingte der Wille zur Synthese: Kultureinheit eine weniger strukturanalytische als ideengeschichtliche

Digitized by Google

Ist es aber möglich, wirklich von allen Lebensgebieten her durch Analyse geistiger Leistungen und Vorgänge geschichtlich spezifischer Art unmittelbar zu jenem letzten Grunde zu kommen? Wir glauben das nicht. Es gibt Gattungen menschlichen Leistens, praktischen sowohl wie wissenschaftlichen und künstlerischen Denkens und Gestaltens, die, in bestimmten Zeiten wenigstens, sobald man die stilistische Analyse versucht, die letzte Tiefe der geistesgeschichtlichen Beziehung vermissen lassen. Vielfach wird dies die Schuld unserer noch mangelnden und auf diesem Gebiete noch so primitiven Erkenntnismöglichkeiten sein. Dazu aber tritt die oben schon erörterte Tatsache, daß ganze Gattungen schöpferischer geistiger Tätigkeit zeitweise von anderen Lebensgebieten völlig abhängig sind. Erst wenn wir zu diesen die Rückbeziehung finden, also etwa von den retrospektiv gerichteten Bauten des 19. Jahrhunderts zu der historischen Einstellung der Zeit überhaupt, gelingt es mittelbar, die letzte Verbindung aufzuweisen. Auch der unendlich verschiedene Grad von Konservativität, der den vom Geist geschaffenen Formen eigentümlich ist, die Tatsache, daß neben dem Neuen das Alte fortwährend noch nachlebt, versperrt uns häufig den Tiefblick auf die letzten bindenden Beziehungen in der Geschichte des Geistes.

Was entwicklungsgeschichtlichen Stil hat, besitzt auch eo ipso und zwar in unmittelbarer Weise geistesgeschichtlichen Stil. Die zweidimensionale tiefenlose Malerei der vorklassischen und der klassischen Antike nötigt zu dem Schluß, daß auch das Denken der Epoche nicht die reiche Dimensionierung des modernen besitzt. Die Struktur des antiken Wirklichkeitsbildes, soweit es als gesehen bewußt ist, liegt in der antiken Kunst unmittelbar auf der Hand; dagegen wurde ein Versuch, die Struktur des antiken Denkens, wie es etwa in der Philosophie der Griechen zum Ausdrucke kommt, und ihre stilistischen Wandlungen aufzuzeigen, so wie es hier angedeutet wurde, wohl nie unternommen. Einer Philosophiegeschichte als Ideengeschichte wie sie heute üblich ist, müßte eine Geschichte der Möglichkeiten des menschlichen Denkens und ihres fortschreitenden Wandels zur Seite gestellt und zugrunde gelegt werden können.

Geistesgeschichtlicher Zeitstil und Stil im Rahmen folgerichtiger Entwicklung gelangen im tiefsten Grunde zur Deckung. Was eine neue ge-

---

Wendung: »Die Kunst ist immer und in erster Linie Ausdruck der die Menschheit beherrschenden Ideen, ihre Geschichte nicht minder als die der Religion, Philosophie oder Dichtung, ein Teil der allgemeinen Geistesgeschichte.« Aber auch Ideen werden hier niemals als auf geschichtliche Komplexe bezogene geistige Möglichkeiten gefaßt. Geschichte als Entwicklung von Möglichkeiten ist ein Gedanke, der Dvořák wohl vollkommen fernlag.

Digitized by Google

schichtliche Möglichkeit ist, ist ebendeshalb auch eine für die Epoche spezifische neue Möglichkeit. Mit anderen Worten: alle immanente Entwicklung der Sondergebiete geistigen Tuns vollzieht sich im Zusammenhange einer umfassenden Entwicklung des menschlichen Geistes. Die Schwierigkeit, die noch besteht, diese Beziehungen ganz zu durchleuchten, darf uns an der Feststellung dieses apriorischen Sachverhaltes nicht hindern. Er hat seinen letzten Grund in der Notwendigkeit, Geist als etwas Einheitliches zu denken.

* * *

Wenn wir die Aufgabe der Stilanalyse darin erblicken, jedem geistesgeschichtlichen Phänomen aus einer Erkenntnis seines Wesens, seiner stilistischen Struktur, heraus einen festen Ort im Kontinuum der geschichtlichen Welt zu bestimmen, so muß diese Bestimmung idealiter eine dreifache sein. Ein solches Phänomen, etwa der Grundgedanke der Kantischen Ethik, der kategorische Imperativ muß einmal als in einem spezifischen geistigen Stile aufs tiefste verwurzelt dargestellt werden, hier also dem Kants und zugleich als eine mit den letzten Tiefen des deutschen Geistes verknüpfte Erscheinung. Er muß zweitens hineingestellt werden in eine Entwicklungslinie wie die des abendländischen ethischen und philosophischen Denkens überhaupt. Es ist etwa festzustellen, daß der Gedanke einer Gesetzmäßigkeit aus Freiheit, die eigentümliche Schwerpunktsverlegung in das Subjektive, die hier erfolgt, wobei sich das Ich zugleich mit einem idealen Allgemeinbewußtsein in Einklang befinden soll, für antikes, mittelalterliches und auch noch für barockes Denken unvollziehbar gewesen wäre, daß hier eine neue nun auch keineswegs allein bei Kant aufzuweisende Möglichkeit vorliegt, ein neuer Stil des Denkens, der ihrerseits wieder etwa in den radikal subjektivistischen Philosophemen des endenden 19. Jahrhunderts, sei es Nietzsches, sei es Bergsons, vorausgesetzt ist (auch wenn eine stärkere Berührung solcher späten Denker gerade durch Kant, ein unmittelbarer oder mittelbarer Einfluß, gar nicht nachweisbar sein sollte). Mit dieser Stilbestimmung gewissermaßen auf der Längskoordinate des Zeitlichen wird sich dann drittens die auf der Querkoordinate verbinden müssen, der Nachweis tiefster Strukturgemeinsamkeit mit gleichzeitigen Phänomenen anderer geistesgeschichtlichen Regionen. In der Stilentwicklung des Dramas wird man etwa auf eine eigentümliche neue Funktion gewisser Personen wie des Ferdinand im Egmont, des Paulet in Maria Stuart u. a. hinweisen dürfen, die in ihrer subjektiven Stellungnahme auf der Bühne die allgemeinmenschliche, ethische verkörpern, so daß der Leser oder Zuschauer

Digitized by Google

fortwährend geneigt ist, sich an ihre Stelle zu denken, sich eben auf der Grundlage des Allgemeinmenschlichen mit ihnen zu identifizieren. Dieses Einssein einer subjektiven Stellungnahme mit dem Allgemeinen, diese Zumutung beizustimmen [1]) ist nicht nur der ethischen Gedankenwelt Kants stilgeschichtlich strukturgleich, sondern nicht minder seinen Festsetzungen über das Wesen des ästhetischen Urteils. Bald darauf, seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts begegnen auch in der Malerei Bildgestalten, die jene Zumutung, uns mit ihnen zu identifizieren, an uns stellen (etwa Rückengestalten von Landschaftsbetrachtern in gewissen Bildern Caspar David Friedrichs, aber auch fürchtend, hoffend, erwartend oder neugierig auf etwas Kommendes und Fernes schauende oder horchende Gestalten oder Gestaltengruppen in Historien- und Genrebildern) [2]). Die ästhetischen Anschauungen des Zeitalters liegen im wesentlichen nicht minder auf der Linie dieses neuen Subjektivismus, wenigstens soweit sie neu und original sind, und unsere eigene Kunstauffassung wurzelt ebensosehr in den damals errungenen Denkmöglichkeiten wie etwa die moderne Filmdramatik fortwährend jene neue oben gekennzeichnete Möglichkeit verwertet, den Beschauer sich mit der Bild- und Dramengestalt identifizieren zu lassen und so die Spannung vom objektiven Geschehen in das subjektive Mitleben zu verlegen. Es ist die Aufgabe der Stilanalyse den Nachweis zu führen, wie die Struktur dieses Subjektivismus im endenden 18. und im 19. Jahrhundert eine völlig neue, in keinerlei Erscheinungen älterer Epochen ähnlich aufzeigbare gewesen ist, wie er dagegen in der Struktur des Renaissanceindividualismus, wie wir sie im vorigen Abschnitt vom Beispiele der Zentralperspektive ausgehend aufzuzeigen versuchten, seine notwendige aber stilgeschichtlich eben noch völlig andersartige Grundlage hat [3]). Ferner,

1) Vgl. dazu zahlreiche Analysen bei Schiller, Über naive und sentimentale Dichtung, etwa die Stelle: »Durch die Bekanntschaft mit neueren Dichtern verleitet, in dem Werke den Dichter zuerst aufzusuchen, seinem Herzen zu begegnen, mit ihm gemeinschaftlich über seinen Gegenstand zu reflektieren; kurz das Objekt in dem Subjekt anzuschauen, war es mir unerträglich, daß der Poet sich hier (bei Shakespeare) gar nirgends fassen ließ und mir nirgends Rede stehen wollte.« Wenn Schiller freilich gleich darauf den sentimentalischen Charakter auch der Ariostischen Dichtung hervorhebt, so weist uns das darauf hin, daß seine Analysen noch nicht stilgeschichtliche Analysen, sondern selber nur Gegenstand solcher sind.

2) Vgl. C. G. Carus, Neun Briefe über Landschaftsmalerei (1815—24): »Eine einsame, in Betrachtung der stillen Gegend verlorene Gestalt, wird den Beschauer des Bildes anregen, sich an dessen Stelle zu denken« (Neuausg. von Gerstenberg bei Jess, Dresden. S. 60/61).

3) Vgl. meinen Aufsatz: Dürers Kunsturteil und die Struktur des Renaissanceindividualismus. Festschrift Heinrich Wölfflin. 1924.

Digitized by Google

daß in diesem Strukturwandel letztlich auch jeder Stilwandel in den besonderen Gattungen menschlichen Leistens verwurzelt ist.

Wir müssen uns hier mit Hinweisen und Andeutungen begnügen. Das, was gezeigt werden sollte, ist, daß jedes geistesgeschichtliche Phänomen in drei verschiedenen Hauptrichtungen durch Stilanalyse bestimmt werden muß, daß die Welt der Kultur gleichsam drei Dimensionen besitzt. Man kann es sich zur Evidenz bringen, daß eine Bestimmung nach diesen Dimensionen notwendig und hinreichend ist, daß eine weitere Möglichkeit stilgeschichtlicher Festlegung nicht mehr besteht, daß nach ihr zu suchen ebenso sinnlos wäre wie das Suchen nach einer vierten Koordinate im Raume der Euklidischen Geometrie.

* * *

Die in diesem Aufsatze niedergelegten Prolegomena zu einer Ordnungslehre der Stile zielten auf eine Strukturerkenntnis der geistesgeschichtlichen Welt in ihrer Totalität, wobei der — zweifellos ein einseitiges Bild vermittelnde — Ausgangs- und Blickpunkt im wesentlichen die besonderen Verhältnisse der europäischen Kunstgeschichte gewesen sind. Als Kunsthistoriker kam es dem Verfasser darauf an, seiner Wissenschaft ihren Platz in einem festen Gefüge von Geisteswissenschaften zu sichern, die zwar noch nicht bestehen, die aber bestehen könnten und sollten. Daß die Kunstgeschichte die besonderen Aufgaben der Stilanalyse zuerst vorfinden und ihre besonderen Methoden zuerst ausbilden mußte, lag nahe, weil keine Wissenschaft in so hohem Maße wie sie schon in der praktischen Arbeit auf methodischen Stilvergleich angewiesen ist, und weil auch die Objekte keiner anderen Wissenschaft für den Stilvergleich derart überschaubar vorfindlich sind.

Die hier versuchte Systematik weicht trotzdem von den Versuchen der Fachgenossen, zu einer Systembildung zu gelangen, sehr ab, und es ist nötig, die prinzipielle Verschiedenheit dieser Absichten und Bemühungen noch deutlich hervorzuheben. Die Kategorien, im Hinblick auf die hier Ordnung versucht wurde, waren geschichtliche Kategorien: Person, soziale Gruppe, Ort, Entwicklung u. a. Etwas völlig anderes ist es, wenn man davon ausgeht, die verschiedenen möglichen Aussagen, die die Stilanalyse über ein einzelnes Objekt zu machen imstande ist, als Aussagen begrifflich zu klassifizieren, ihren Sachgehalt also mit einem gedanklichen System ahistorischer Haltung in Verbindung zu bringen[1]). Man stellt etwa fest, daß ein Architekturstil dazu neige, die

1) Vgl. etwa hierfür die Vortragsberichte von Paul Frankl, Stilgattungen und Stil-

Digitized by Google

Raumteile zunächst als Individuen zu behandeln und dann addierend zusammenzufügen, so daß die Teile vor dem Ganzen da seien, während ein anderer vom Ganzen ausgehe und die Teile eben durch Unterteilung dieses Ganzen gewinne. Man gewinnt so die Begriffe additiv — divisiv, denen sich dann weitere Parallelbegriffe hinzuordnen lassen. Solche Aussagensystematik neigt dazu, Begriffe polar zu gruppieren, vom Vergleich und von den beim Vergleichen gewonnenen Begriffen aus Stile als Gegensätze zu sehen. Sind aber die Stile selber erst einmal antithetisch geordnet, so stellt sich von selber die Vorstellung einer Periodizität geschichtlicher Entwicklungen ein, in der etwa additive und divisive Raumstile wechseln.

Durch weitere Stilbestimmungen wird man dann dieses von einer Systematisierung möglichen Stilaussagen her sich entwickelnde Geschichtsbild sehr umfassend bereichern können. Jede Stilbestimmung gewinnt ihren Platz in einer bestimmten Kategorie von Begriffen. Der Gewinn ist: genaueste Rechenschaft über das, was wir aussagen, über die Methoden der Stilbestimmung.

Man wird das wissenschaftstheoretische Recht und die methodische Fruchtbarkeit solcher Bemühungen zugeben können und doch bestreiten dürfen, daß auf diesem Wege eine Erkenntnis von der Struktur, sei es der Kunstgeschichte oder gar ihres inneren Zusammenhanges mit der Geistesgeschichte je zu gewinnen sei. Die Welt der geschichtlichen Phänomene als solche ist vorbegrifflich, ist Welt eben von mit Begriffen nur zu meinenden Gegenständen. Diesen Gegenständen haftet darum auch noch keineswegs das an, was unseren Begriffen anhaftet, nämlich Gegensätzlichkeit. Diese Begriffe sind auch nicht Begriffe, die der bestimmten Gegenstandssphäre spezifisch wären, sondern sie wurzeln vielfach in anderen Regionen, die von Addition und Division, von Ganzes und Teil etwa in der von Logik und Mathematik. Aus diesen Gebieten aber Eigenschaften in jene zu übertragen und so von einer etwa der kunstgeschichtlichen Entwicklung als solcher eigentümlichen Periodik zu sprechen, geht keineswegs an. Das Bild einer Periodik mag zur Veranschaulichung des Stilwandels sehr dienlich sein, der Stilwandel selbst aber ist ein bloßes Anderswerden von Form und Struktur, das entweder sinnvoll, dann als Entwicklung zu fassen, oder sinnlos, also entwicklungsfrei sein wird, und ein Auf und Ab, eine Wiederkehr des Gleichen gibt es hier nicht. Wenn wir trotzdem fortwährend genötigt sind, bei der Beschreibung dieses Stilwandels unsere Begriffe wiederkehren zu

arten. Die Rolle der Ästhetik in der Methode der Geisteswissenschaften. Zeitschr. f. Ästhetik und allgem. Kunstwissenschaft XIX, 1926, S. 101; XXI, 1927, S. 48.

Digitized by Google

lassen, so liegt das an der Armut unseres Begriffsschatzes, an seiner Unfähigkeit, Sachverhalte, etwa Anschauliches in adäquater Weise wiederzugeben. Radikale Reflexion auf die völlige Verschiedenheit und das unüberbrückbare Auseinanderklaffen von Begriffs- und Gegenstandswelt vermag uns alleine vor einer Verfärbung und Verfälschung unseres Bildes vom wissenschaftlichen Gegenstand durch Begriffe und die ihnen und nur ihnen eigentümlichen Eigenheiten zu sichern.

So nehmen wir hier den Begriff und die begriffliche Aussage als das, was sie sind und alleine sein können, als das notwendige Mittel zur Beschreibung von Sachverhalten und zum Hinweis auf solche. Die Ordnung der stilgeschichtlichen Sachverhalte kann niemals durch eine noch so vollkommene Ordnung der Begriffe erreicht werden, sie muß vielmehr in ihrer eigenen Sphäre erschaut und mit Begriffen und dabei ganz gleich welchen, zur Evidenz gebracht und demonstriert werden. Auch Stilverhalte und Strukturen geistesgeschichtlicher Phänomene sind Sachverhalte, so sehr wir auch, sie festzustellen, zu Abstraktionen genötigt sind. Abstraktionen können durchaus in der Sphäre der Sachverhalte verharren, es ist ein Irrtum zu meinen, sie führten notwendig in die begriffliche Sphäre hinein. So sind ja etwa auch chemische Formeln und physikalische Gesetze Abstraktionen, die in keiner Weise aus der Sachverhaltswelt in die der reinen Begriffe hinüberleiten. Es ist ein Irrtum zu meinen, in der Sphäre der kulturwissenschaftlichen Sachverhalte seien solche Abstraktionen minder durchführbar als in der der naturwissenschaftlichen. Sie sind nur von grundsätzlich anderer Art, weil sie sich niemals auf Quantitatives, sondern immer auf Qualitatives beziehen.

* * *

Die Welt des menschlichen Geistes und seiner Hervorbringungen ist von einer mit menschlichen Begriffen niemals zu fassenden Mannigfaltigkeit. Diese Mannigfaltigkeit als eine im Hinblick auf bestimmte geschichtliche Kategorien geordnete Mannigfaltigkeit zu begreifen und so den Prozeß ihrer Entfaltung als ein sinnvolles geschichtliches Werden aufzuzeigen, ist die Aufgabe der Stilanalyse. Diese Welt aber ist nicht nur mannigfaltig und stilunterschieden, sie ist zugleich auch werthaltig und wertunterschieden. Stil aber ist an sich noch nicht Wert, Stilanalyse ist entsprechend nicht Wertanalyse, und so traten in den vorliegenden Ausführungen die mit den Fragen des Wertes, der Qualität, des geistigen Ranges zusammenhängenden Probleme naturgemäß sehr in den Hintergrund. Ganz verdrängen ließen sich freilich

Digitized by Google

die Wertgesichtspunkte nicht. Begriffe wie »ursprünglich«, »schöpferisch«, mußten immer wieder anklingen.

Die vorliegenden Erörterungen aber sollen nicht abgeschlossen werden, ohne daß über die Fragen des Zusammenhanges von Stil und Wert wenigstens einiges Grundsätzliche gesagt sei. Diejenige Wertregion, von der hier alleine die Rede sein kann, ist die der in werthaften Kulturleistungen als solchen beschlossenen Werte, die entsprechend auf einen bestimmten geistigen Rang des Leistenden zurückschließen lassen. Ein Kunstwerk, ein wissenschaftliches System, ein Staatsgedanke, ursprüngliche Ideen verschiedenster Art, auch Handlungen, die dem Wesen und Stil eines bestimmten Stilprägers entsprechen und nur von ihm vollzogen gedacht werden können, gehören hierher. Dagegen nicht Handlungen unpersönlicher und sei es auch noch so moralisch positiver und moralisch exemplarischer Art, nicht Ideen, deren Wert allein in der Förderung eines außer ihnen liegenden Gutes besteht, und vor allem nicht Leistungen, die vor dem Wertmaßstab: Ursprünglichkeit nicht standzuhalten imstande sind.

Ein innerer Zusammenhang dieses Wertbegriffs mit der Kategorie: Personalstil liegt auf der Hand. Kulturleistung von besonderer persönlicher Artung hat eo ipso auch ihren geistigen Rang. Es wäre aber ein Irrtum, wenn man deswegen nun den Hervorbringungen der besonders eigenartigen, stilistisch von der Art anderer Personen besonders abgesonderten Einzelindividualität den höchsten Rang zuerkennen wollte. Die persönlich nicht differenzierten, nur einen Gruppenstil vertretenden Leistungen sind keineswegs wertindifferent, sie sind vielmehr jenen anderen häufig gleichwertig oder gar, sofern hier ein Vergleich und ein Abmessen überhaupt möglich und zulässig ist, höherwertig. Das was den Wert der Leistung bedingt, ist allein ihre Stilreinheit, ihre Stilentschiedenheit, ihr klares und folgerichtiges Sichbekennen eben zu einer in besonderer Weise durchgeformten stilistischen Haltung, ganz gleich ob diese Haltung eine nur persönlich oder eine überpersönlich gültige ist. Das Leistungsprodukt braucht als solches dagegen noch nicht stilrein zu sein; auch Produkte einer Stilmischung, etwa in späterer Zeit übermalte Gemälde, verraten geistigen Rang. Alles dagegen, was nur Nachahmung ist, hat als solches keine, und nur auf das Nachgeahmte bezogen, eine positive Bedeutung.

Soviel über das Verhältnis von Personal- und Gruppenstil zu Wert! In der Kategorie Entwicklung ist Wertmaßstab: die Neuheit, die Erstmaligkeit. Nur die Leistung von einer bisher nicht gewesenen Prägung, die ein Weiterschreiten in der Entwicklung der

Digitized by Google

Lösungen von geistigen Problemen bedingt, hat, sofern eine Einordnung in folgerichtige Entwicklung überhaupt vollziehbar ist, den Charakter des geistig Werthaften in dem hier gemeinten Sinne. In einer personal nicht differenzierten Kultur bedeutet »neu« keineswegs dasselbe wie »persönlich«. Der die Entwicklung vorwärtstreibende Gedanke läßt zwar einen bedeutenden Urheber erschließen; dieser Urheber aber wird erst, sobald die Kultur, in der er steht, Persönliches differenziert, zur Persönlichkeit. Auch stilgeschichtlich »neue« Phänomene können im ganzen stärker durch Tradition als durch originale Abwandlung bestimmt sein, sie werden als »neu« dann gewiß weniger deutlich hervortreten, im Zusammenhange einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung aber nicht minder feststellbar sein. Die historische Feststellung, daß »Neues« tatsächlich vorliege, setzt freilich eine lückenlose Überlieferung aller geschichtlichen Phänomene und ihrer Daten voraus, wie sie tatsächlich niemals gegeben ist. Insofern ist geistiger Rang nicht als Tatsache feststellbar, sondern immer nur durch Intuition in der Leistung erkennbar. Nicht das »Neue« schlechthin, sondern nur das im Zusammenhange einer Stilentwicklung stehende stilistische »Neue« hat geistigen Rang.

Es hat zugleich auch geschichtliche Tiefe. Indem es dem fortschreitenden Menschengeist auf seinem besonderen Leistungsgebiete nie bisher bewußt gewordene Möglichkeiten aufzeigt, steht es in einer Reihe und in einer inneren Strukturgemeinschaft mit allem »Neuen« der Zeit. Dagegen besitzt jene geschichtliche Tiefe nicht alles nur abgeleitete, abhängige »Neue«, das eben neu nicht in sich selber, nicht als Leistung ist, sondern nur als Phänomen, in einem über die eigene Formungssphäre hinausgreifenden Zusammenhange. Auch solches »Neue« ist Phänomen, das stilistische und geistesgeschichtliche Beziehungen häufig bedeutsam zu erhellen imstande ist — ein Schlager oder ein Plakat schon können etwa besonders gegenwartsspezifisch erscheinen —; aber das Besondere liegt in solchem Falle nicht in dem eigenen Formbestand, der infolgedessen jedes geistigen Wertes und Ranges völlig entbehren kann, sondern ausschließlich in etwas Exemplarischem, das über das Phänomen als einzelnes und als solches hinausweist. Das Phänomen vertritt, bekundet dann nur eine stilistisch besondere geistesgeschichtliche Bewußtseinsmöglichkeit als Exponent, während sich in einer wirklich wertvollen Formung schon als solcher eine solche Möglichkeit völlig erfüllt.

So wenig Stil und Wert also korrelative Begriffe sind, so sehr fördern dennoch Stilerkenntnis und Werterkenntnis wechselseitig einander. Nur wer die volle Mannigfaltigkeit der geistigen Möglichkeiten des Menschen

Digitized by Google

in einer Kultursphäre ganz zu überblicken imstande ist, wird einen objektiven Maßstab für den Rang der so verschiedenartigen und ihrem Werte nach infolgedessen anscheinend so unvergleichbaren Leistungen besitzen können. Und umgekehrt nur wer ein untrügliches Organ für Werte geistiger Prägung, für Rangunterschiede besitzt, wird imstande sein, alle Stilunterschiede wirklich zu fassen. Stilerkenntnis beruht ebenso wie Werterkenntnis immer auf Intuition, womit nicht gesagt sei, daß die Fähigkeit zu solcher Intuition angeboren sei. Im Gegenteil sie ist in allerhöchstem Maße durch Übung und Erziehung, vor allem durch fortwährende peinliche Selbstkontrolle heranzubilden.

Wertanalyse in einem erschöpfenden Sinne ist unmöglich, weil alle Kulturleistung in sich selber von unerschöpflichem und unerschöpflich differenziertem Reichtume ist. Stilanalyse aber ist ein Weg zu Wertanalyse, weil sie die bestimmten inneren Ordnungsverhältnisse des analysierten Phänomens aufzudecken imstande ist.

In den Bereich der Wertwissenschaften gehört die Ästhetik. Stilanalyse ist dagegen eine Disziplin der h i s t o r i s c h e n Kulturwissenschaften. Sie fragt nicht nach Qualität der Prägung, sondern nach Art der Prägung, worin freilich Qualität vielfach unaufheblich beschlossen liegt. Ihr Ziel ist die Erkenntnis eines Zusammenhanges und einer sinnvollen Ordnung, die die Menschheits g e s c h i c h t e, so weit sie sich in geistig spezifischen Leistungen und Prägungen auswirkt, beherrscht.

Digitized by Google

ZUM SYSTEM DER KATEGORIEN.

VON

HANS PICHLER (GREIFSWALD).

Die Philosophie ist eine Wissenschaft der Superlative. Sie sucht das Allgemeinste, das ist ihre theoretische Aufgabe. Sie sucht die höchsten Werte, das ist ihr teleologisches Streben. Sie blickt schließlich auch auf das Allganze — hier ist sie Weltanschauung.

Die Kategorienlehre gehört wie die Logik zur Wissenschaft des Allgemeinsten. Die Logik erforscht die elementarsten Grundsätze, die Kategorienlehre erforscht die elementarsten Grundbegriffe: die Formen des Begreifens. Da jedoch das Allgemeinste das Gemeinste ist, das schlechthin Vulgäre, scheint die Kategorienlehre der Superlativ des Ödesten zu sein. In der Tat läßt sie sich so auffassen und darstellen. Dennoch kann das Allgemeinste gerade das Wesentlichste sein — die Quintessenz der Welt, zumindest der Weltanschauung. Die Typen der Weltanschauungen empfangen ja ihre Form von dem jeweils vorherrschenden kategorialen Grundbegriff — es ist entscheidend, ob wir die Welt lieber begreifen aus dem Allgemeinen oder aus dem Individuellen, aus der Qualität oder aus der Quantität, substanziell oder kausal usw. Jeder kategoriale Grundbegriff kann weltanschaulich mehr oder weniger hervortreten. Schon das spricht dafür, daß die Kategorienlehre nichts Wesenloses behandelt. Sie lohnt unsere Teilnahme auch kraft ihrer eigenen Probleme. Es ist ihre Aufgabe und seit Kant ihr Ehrgeiz, den systematischen Zusammenhang der Kategorien zu finden. Je besser dies gelingt, desto zuverlässiger ist ihre Absonderung und ihre Aufzählung. Aber die Vollzähligkeit der Grundbegriffe ist doch nur ein Problem zweiten Ranges. Viel anregender ist das Geheimnis des Zusammenhangs, der sie verbindet. Sie stehen doch nicht zufällig nebeneinander? Die wissenschaftliche Besinnung findet allenthalben mehr Sinn, als wir erwarten konnten — sollten die Grundbegriffe des Denkens, des Gedachten eine Vielheit ohne innere Einheit bilden?

Digitized by Google

Der Versuch, das Grundlegende zu ergründen, könnte als hoffnungsloses Wagnis erscheinen — doch eine wichtige Vorarbeit ist schon geleistet und diese Leistung hat die bestmögliche Autorität für sich. Wir suchen die Grundbegriffe — wir müssen sie finden in der Wissenschaft der Grundsätze: in der Logik. Alle Begriffe, die durch die logischen Axiome aufgestellt, zusammengestellt, klargestellt werden, also Sein und Nichtsein, Identität und Verschiedenheit, Gegenstand und Eigenschaft, Gattung und Besonderung, Ganzes und Teil, das sind eben die allgemeinsten Kategorien des Begreifens.

Da die Logik die vorbildliche Wissenschaft ist, besitzt die Kategorienlehre in ihr den denkbar besten Ausgang. Aber vielleicht ist dieser Ausgang auch schon ihr Ende? Das wäre der Fall, wenn die Kategorienlehre gänzlich in der Logik aufginge. Doch hat sie Gründe genug, ihre Selbständigkeit zu behaupten. Der logische Formalismus läßt die Grundbegriffe verkümmern, und der systematische Zusammenhang, den sie durch ihn erhalten, ist ihnen bloß äußerlich. Es mag ja sein, daß die Kategorien nur als Fundamente der Logik verbunden sind. Aber wir wollen doch Ausschau halten, ob in ihnen die Einheit einer ursprünglichen Wesensverwandtschaft besteht. Finden wir sie, dann werden die logischen Grundsätze aus den Grundbegriffen zu verstehen sein. Auch sind wir dann nicht mehr genötigt, das, was die Logik aus den Kategorien macht, für maßgebend zu halten. Das sind zunächst vage Erwägungen. Entscheidend spricht für die Selbständigkeit der Kategorienlehre folgendes: Die logischen Axiome liefern uns zwar eine Tafel von Grundbegriffen aller möglichen Gegenstände. Aber aus diesen Kategorien, die man die ontologischen nennen kann, sind nicht ableitbar die speziellen Kategorien der Wirklichkeit, die seit Kant im Vordergrunde des Interesses stehen. Man hat das Neue der kantischen Kategorienlehre vor allem darin gesehen, daß Kant vom Subjekt ausgeht im Gegensatz zur Ontologie, die sich ans Objekt hält. Aber zur kantischen Umstellung gehört doch auch die Abkehr von der bloßen Theorie möglicher Gegenstände, möglicher Welten — entscheidend ist hier also die Hinwendung zur Wirklichkeit.

Die ontologischen Grundbegriffe findet man, wenn auch sehr formalisiert, in der formalen Logik. Die Grundbegriffe der Wirklichkeit hingegen, Substanz, Kausalität usw. stehen auf einer andern Tafel. Sie sind die Fundamente einer Prinzipienwissenschaft der Empirie, die Kant transzendentale Logik nannte. Ich möchte sie als Logik der Induktion kennzeichnen.

Vereinfachen wir diesen etwas umständlichen und undurchsichtigen Gegensatz, so kommen wir auf die Unterscheidung der essentiellen und der

Digitized by Google

existenziellen Kategorien. Geschichtlich enthält diese Gegenüberstellung wohl manche Gewaltsamkeiten, systematisch ist sie jedoch geboten.

Wie das Dasein nicht aus dem Wesen folgt, so lassen sich auch die existenziellen Kategorien nicht aus den essentiellen folgern. Da jedoch die formale Logik für alle Logisierung der Wirklichkeit etwas Vorbildliches enthält, können die Kategorien der Wirklichkeit denen des Wesens sehr nahestehen. Die Begriffe der Substanz und ihrer Eigenschaften, der Ursache und ihrer Wirkungen greifen in der Tat Identitäten aus dem Flusse der Erscheinungen auf.

Bevor wir uns besinnen, inwieweit sich die Grundbegriffe von Wesen und Wirklichkeit entsprechen, also von Theorie und Empirie, sollen zuerst die ontologischen Kategorien ihr Wesen offenbaren. Sind sie eines Wesens? Das ist eine alte, peinigende Frage. Das Peinliche in der Kategorienlehre ist ihr eigentümliches Schwanken zwischen dem Geheimnisvollen und der Selbstverständlichkeit. An diesem Schwanken hat auch die Logik teil. Sie ist der Inbegriff der selbstverständlichen Wahrheiten. Daß sie trotzdem eine Tiefe besitzt, die Urgrund von Welt und Weltgeschichte sein könnte, zeigt der Panlogismus von Aristoteles, Leibniz und Hegel.

Wir suchen die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Kategorien — versuchen wir es mit der Voraussetzung, daß jede Kategorie je auf ihre besondere Weise die Identität teilt, d. h. die Einheit in eine Vielheit von Einzelheiten aufspaltet. Wir erwarten also mit einer versuchsweise vorgefaßten Meinung, daß alle Kategorien von der Identität ausgehen, Teilformen der Identifikation oder ihrer Verneinung sind. Im Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen liegt jedenfalls eine solche Aufspaltung der Einheit. Jeder Teil ist mit seinem Ganzen partiell identisch. Gleichfalls eine Aufspaltung, doch eine andersgeartete, liegt im Verhältnis des Gegenstandes zu seinen Eigenschaften. Eine Eigenschaft ist mit ihrem Gegenstande partiell identisch. Noch eine Aufspaltung liegt im Verhältnis des Wesens zu seinen gleichartigen Besonderungen. Das Besondere ist mit seinem Allgemeinen auf eine eigentümliche Weise partiell identisch.

Der erste Überblick ist also ermutigend. Doch schon drängt sich eine Kategorie vor, die der Identität ganz ferne zu stehen scheint. Das ist der Begriff des Seins. Die Existenz, das Dasein, ist freilich einstweilen bei Seite gestellt, ein Sein kann aber auch dem daseinsfreien Wesen zukommen. Es gibt Farben und Töne. Es gibt unendlich viele Primzahlen. Es gibt Melodien, die noch kein Ohr gehört hat. Es gibt für Schachaufgaben Lösungen, die noch niemand gefunden hat. Was bedeutet dieses essentielle Sein? Wenn man die Deutungen, die sich zunächst anbieten, verfolgt,

Digitized by Google

gerät man leicht in ein Labyrinth. Gelangt man dann nach ermüdenden Kreisläufen immer wieder zum Ausgangspunkt zurück, dann kommt man schließlich wohl zum Entschluß, das Sein aus der Anschauung abzuleiten. Wir wissen, daß es Farben, Gestalten, Melodien, Zahlen gibt, weil sie uns anschaulich gegeben sind — sei es auch nur in der Phantasie. Eine Melodie, die noch keiner hörte, ist doch Gegenstand möglicher Anschauung. Begriffe, denen keine mögliche Anschauung entspricht, sind leer. Führen wir so im Anschluß an Kant das Sein auf die Anschauung zurück, so müssen wir wohl an der Ableitbarkeit des Seins aus der Identität verzweifeln? Im Gegenteil, sie ist bereits gelungen. Eine Farbe, eine Melodie, eine Gerade, eine Rechenoperation sind Gegenstand der Anschauung, insofern sie wieder und wieder und wieder vorgestellt werden können. Die einzelne Anschauung hat nur ein zerfließendes Werden, das Sein kommt dem Essentiellen, dem Wesen zu, das wieder erscheint und wieder erkannt wird, sich gleich bleibt — also identisch bleibt. Was im Flusse des Werdens nicht untergeht, das hat ein bleibendes, zeitloses Sein. A = A. A ist.

Die Anschauung ist Wesensschau (Husserl). Sein ist die Identität eines Wesens mit sich selbst. Die Unverweslichkeit. Am zeitlosen Sein hat auch jedes einzelne Sosein eines Wesens teil. Daß sich 4 durch 2 teilen läßt; daß Rot nicht Weiß ist; daß Rot eine Farbe ist, das sind essentielle »ewige« Wahrheiten. Um ein Wesen in seiner Identität zuverlässig zu erfassen, bedürfen wir klarer und deutlicher d. h. definierter Begriffe. Nur mit Hilfe definierter Begriffe kommen wir von der Anschauung zur Theorie, in der die wesentlichen Wahrheiten zu analytischen Sätzen werden.

Erfassen wir etwas Wesenhaftes in der Anschauung oder im Begriff, so reißen wir es aus der Umgebung heraus. Wir können A nur fixieren, wenn wir es gegen den Bereich dessen, was Non A ist, abgrenzen. Die Verneinung, die Unterscheidung ist also der heimliche Bundesgenosse der Bejahung. Der Hintergrund jedes bestimmten Gegenstandes ist das, was nicht er ist. So besteht also schon in der Kategorie der totalen Identität selbst eine Aufspaltung: eben in A und Non A.

Die Kategorien wurden bisher als die Grundbegriffe eingeführt. Das ist eine störende Ungenauigkeit. Sie sind Aufspaltungen. Sie liegen allen Urteilen als Ur-Teilungen zugrunde. Das klingt wie ein Wortspiel, es kann aber auch ernst genommen werden. Die elementarste Urteilung scheidet A und Non A. Weitere Urteilungen zerlegen A in seine Teile, oder in seine Eigenschaften, oder in seine gleichartigen Besonderungen. In jeder dieser Kategorien treten also je zwei kategoriale Grundbegriffe auseinander: Identität und Verschiedenheit, Ganzes und Teile,

Digitized by Google

Gegenstand und Eigenschaften, Wesen und Besonderungen. Gehen wir nun auf die Spaltung eines Identischen in partielle Identitäten genauer ein. Die Zerlegung eines Ganzen in seine Teile ist wohl die einfachste dieser Kategorien. Eine Melodie enthält Töne, ein Meter hat 100 cm, eine Menge enthält ihre Elemente. So ganz einfach, wie es den Anschein hat, ist das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen nicht. Es läßt eine Reihe von speziellen Aufspaltungen und von Haarspaltereien zu. Der Mathematiker kennt die Tücken dieser Kategorie; ich möchte nicht bei ihnen verweilen, da die übrigen Grundbegriffe noch mehr im Argen liegen. Vor allem über das Verhältnis des Wesens zu seinen Besonderungen, also der Gattung zu ihren Arten, der Art zu den Individuen, ist man bis heute noch nicht einig geworden. Um das Unaufgeklärte dieser Kategorie zu umgehen, hat man sie oft herabgesetzt zu einem bloßen Sonderfall der quantitativen Beziehung eines Ganzen zu seinen Teilen. Man kann in der Tat den problematischen Gattungsinhalt durch den Gattungsumfang weitgehend ersetzen. Das Wiedererkennen eines Typischen findet Ausdruck, einerlei ob ich sage: »Da ist Röte« oder »da ist ein Rot«. Die umfangslogische Auffassung wird von der Sprache in vielen Fällen sogar bevorzugt. Aber damit ist das Typische doch nicht aus der Welt geschafft. Wir kommen zum Gattungsumfang, weil wir in allen Exemplaren ihren gemeinsamen Typus, die Wesenseinheit, erfassen.

Wir lächeln heute über die Gedankenlosigkeit des Nominalismus, der meinte, die Wesenseinheit würde uns dadurch vorgetäuscht, daß wir für ähnliche Individuen »dasselbe« Wort gebrauchen. Wir lächeln darüber, denn die Einheit d e s Wortes »Farbe« ist ja auch eine Wesenseinheit wie d i e Farbe. Aber die modernen Argumente gegen das Bestehen des Allgemeinen sind nicht viel besser. Sie sind so kraftlos, daß sie ihre Wirksamkeit wohl nur dem Einfluß der individualistischen Weltanschauung verdanken. Der Individualismus will sich über das Allgemeine erheben, darum ist es ihm problematisch, und jede Auffassung, die es im Zerrbild zeigt, ist willkommen.

Es ist eine Mißdeutung der Wesenseinheit, wenn man sie in dem sucht, was nach Wegnahme aller individuellen oder speziellen Besonderungen übrig bleibt. Analog könnte man von einem Dinge sagen, sein Eigentliches offenbare sich, wenn man alle Eigenschaften wegdenkt. Am handgreiflichsten wird der Unsinn, wenn man — wieder analog — von einem Ganzen sagt, es sei das, was nach Abzug aller seiner Teile übrigbleibt. Wo immer man die Einheit kategorial in Einzelheiten aufspaltet und diese entfernt, ist der Rest gleich Null. Der so vernichtete Typus ist natürlich nichtig und unvorstellbar.

Digitized by Google

Tut man der Wesenseinheit keine solche Gewalt an, dann ist sie genau so vorstellbar wie ein Einzelwesen. Der Mond ist ein Einzelwesen. Die Mondscheinsonate ist eine Wesenseinheit höherer Ordnung, wir wollen sagen: ein höheres Wesen. Die Erscheinungen des Mondes sind einander ähnlich. Wir identifizieren sie, weil sie sich gegenseitig abbilden und weil wir in diesen Abbildungen dasselbe Gebilde wiedererkennen. Haben wir eine Sonate genugsam gehört, so werden wir in jeder Wiedergabe, die sie zur Erscheiung bringt, die Wesenseinheit wiedererkennen.

Das höhere Wesen des Typus ist wie das Einzelwesen Gegenstand des Wiedererkennens. Wir nehmen ein und dasselbe Individuum in seinen Erscheinungen wahr, weil diese, einander abbildend, dasselbe Einzelwesen repräsentieren. Genau so läßt sich die Einheit des Typischen verstehen. In diesem und jenem Rot nehmen wir d i e Röte wahr, weil die einzelnen Roterscheinungen einander abbilden und je auf ihre Weise die Röte repräsentieren. Jedes Wesen, es sei individuell oder typisch, wird in der einzelnen Erscheinung nur einseitig, nur partiell repräsentiert. Das Wesen ist nicht etwa inhaltsärmer als die einzelne Besonderung. Im Gegenteil: das Wesen ist die konzentrierte Essenz, die Besonderungen sind verdünnt.

Das Wesen Mephistos läßt sich verschieden auffassen, verschieden zur Erscheinung bringen. Man kann ihn als Schalk erscheinen lassen oder als Zyniker oder als vielerfahrenen Weisen oder dämonisch oder tragisch. Jede von diesen Darstellungen hat etwas für sich. Keine gibt völlig d a s Wesen Mephistos. So wird auch das Wesen d e r Farbe in Rot, Gelb, Grün usw. je nur einseitig repräsentiert, und so erscheint uns auch jedes Einzelwesen, sogar wir selbst, nur in einseitigen Darstellungen und Auffassungen. Das Wesen liegt in der Transparenz seiner Erscheinungen, die alle dasselbe durchscheinen lassen. Jede repräsentierende Darbietung eines Wesens ist eine Variation, die eine kleine Bereicherung und eine große Verkümmerung bringt. Der Individualismus hielt das Individuum für das höchste Wesen und für den Inbegriff der Wesensfülle. Mir erscheint es als bloßer Teilhaber an ihr. Das ist die platonische Deutung, die keineswegs darauf angewiesen ist, die Wesensfülle von ihren Teilhabern zu trennen.

Man frägt, ob d e r Mensch Mann oder Weib ist, ob d i e Farbe als Rot oder Gelb oder Grün usw. vorzustellen ist. Kein Wesen ist in einer repräsentierenden Erscheinung erschöpfend dargestellt. D i e Farbe ist partiell Rot, partiell Gelb usw.

Es gibt den Sonderfall einer Repräsentation, bei der die Wesenfülle in jedem Exemplare enthalten zu sein scheint. Das ist der Fall — man nennt ihn infima species — wenn Exemplare einander so gleich sind, sich

Digitized by Google

so reproduktiv wiederholen, sich so unproduktiv abbilden, daß die Variationen ganz unwesentlich sind. Leistet die Besonderung zur Wesensfülle keinen Beitrag, so tut sie ihr auch keinen Abtrag. Wiederholungen ein und derselben Rotnuance vermehren nur quantitativ ihre Wesenserfüllungen, während Purpur, Zinnober, Karmin zur Wesensfülle der Röte beitragen.

Achtet man auf die einzelnen repräsentierenden Erscheinungen, indem man sie voneinander unterscheidet, so zerfällt die Wesenseinheit in eine Vielheit gleichartiger Exemplare. Selbst die einzelne Anschauung ist aufspaltbar, sofern sie Identität besitzt. Sie läßt sich zerlegen in gleichartige Anschauungen von kürzerer Dauer. Sie läßt sich vervielfältigen in der Erinnerung, ihr Gehalt kann in neuen Vergegenwärtigungen auferstehen.

Jedes Individuum hat Teil am Wesen, das es repräsentiert und ist selbst als Einzelwesen ein Inbegriff repräsentierender Erscheinungen. Im Bereich des zeitlos Seienden ist der Begriff des Einzelwesens relativ zu Wesen höherer Ordnung. Eine Individualisierung anderer Art liegt in der Wirklichkeit.

Zerlegt man ein Wesen nicht in Gleichartiges, sondern in sein Ungleichartiges, so betätigt sich die Kategorie der Inhärenz, die einen Gegenstand in Eigenschaften aufspaltet. Diese Ur-Teilung ergibt Querschnitte durch den bisher betrachteten Durchschnitt des Wesens. Die Eigenschaften eines Apfels sind seine qualitativ verschiedenen Bestandteile: Gestalt, Härte, Farbe, Süße, Duft, Schwere usw. Jede Eigenschaft ist ein kleines Wesen, eine Wesenheit. Die Härte des Apfel ist der Inbegriff ihrer möglichen Erscheinungen, die nicht den Apfel, sondern nur etwas von ihm repräsentieren. Man könnte scherzhaft sagen: die Eigenschaft ist nur eine Repräsentikulation ihres Gegenstandes.

Den Eigenschaften eines Gegenstandes, die sein Eigentum sind, stehen die Relationen und das Relative gegenüber. Verglichen mit einem Jugendlichen bin ich alt, verglichen mit einer Schildkröte, die 3000 Jahre zählt, bin ich jung. Für alles, was uns relativ zu andern zukommt, sind die andern maßgebend. In der Ontologie waren einst die Relationen das Nebensächliche, sie sind mehr und mehr in den Vordergrund getreten und fast zur Hauptsache geworden. Relationen sind etwas Äußerliches, eher adhärent als inhärent. Nun stecken aber auch in den Eigenschaften, die uns absolut zu inhärieren scheinen, Beziehungen nach außen. Die Röte, die wir am Apfel wiedererkennen, ist nicht sein Privateigentum, sie ist Gemeinbesitz alles Roten. Wer sich seiner Teilhaberschaft an einer Wesenheit rühmt, muß Gemeinschaft machen. Ebenso wie die Wesens-

Digitized by Google

bestandteile ist auch das Gesamtwesen, das man hat, kein privates Ansich. Es ist eine Angelegenheit der Beziehung, ob wir jemanden als Akademiker oder als Deutschen oder als Zeitgenossen ansprechen. So scheint sich alles zu veräußerlichen. Aber dieser Triumph der Relation besteht doch nur, wenn wir unser Eigentum tatsächlich ihr verdanken. In Wahrheit sind unsere Eigenschaften jedoch der Beitrag, den wir aus eigenem in die Wesensgemeinschaft einbringen. Die Gemeinschaft ist nur für die Art des Beitrags maßgebend und für dessen objektive Greifbarkeit, Begreifbarkeit. Die Beziehung, die in unserer Wesensbestimmtheit und in unseren Wesensbestandteilen liegt, hebt also unser Eigentum an ihnen keineswegs auf. Dazu kommt, daß auch die speziellen Relationen keineswegs so äußerlich sind, wie man übertreibend behauptet. Daß ich älter bin als die Kommilitonen, daran sind diese allerdings maßgebend beteiligt. Doch bin auch ich maßgebend mitbeteiligt. Wer jünger ist als ich, verdankt dies durchaus der Tatsache, daß ich älter bin. Es ist eine Täuschung, wenn man nur einen Partner der Relation, etwa den Maßstab für maßgebend hält. Daß man in diese Täuschung gerät, ist verständlich: sobald wir uns mit A, mit B, mit C vergleichen, geraten wir in eine gewisse Abhängigkeit. Wir werden zu Variablen von Vergleichungen, doch nur, wenn wir uns nach der Beziehung zu dem Partner bestimmen. Diese künstliche Enteignung kann, das ist sehr interessant, auf alle Partner einer Relation übergreifen. Das ist der Fall, wenn die Relation, die in der Regel von den Partnern abhängt, logisch das Vorgegebene ist. Wir bestimmen zwei Unbekannte durch zwei Gleichungen, und schon sind sie uns bekannt.

Wenn Müller und Lehmann ins Gasthaus gehen, dann kann sich Müller in Abhängigkeit begeben und zum Ober sagen: »Bringen Sie mir dasselbe, was Herr Lehmann bestellt.« Sagt dieser nun seinerseits: »Bringen Sie mir das gleiche, was Herr Müller bestellt«, dann haben beide die Aussicht zu hungern. In der Theorie jedoch lassen wir uns gerne durch solche Relationen abspeisen, die gar keine bestimmten Werte enthalten, und finden sie sehr nahrhaft. In einer vorgegebenen Gleichung zwischen x und y darf beiden Partnern alles Eigene fehlen, es genügt uns zu wissen, daß y von jedem beliebigen Wert, den wir x schenken, seinen bestimmten Tribut erhebt. Ja es genügt sogar, daß y sein Attribut aus jedem möglichen Werte von x bezieht. Der Formalismus der Theorie, dem die Relation als Hauptsache vorgegeben und der bestimmte Gehalt nebensächlich ist, stellt alle Verhältnisse auf den Kopf. Der Gehalt wird enteignet, das Verhalten, das Verhältnis wird das Eigentliche, wird zur selbständigen Kategorie schlechthin. Vom Standpunkt des Formalismus

Digitized by Google

ist das begreiflich. Denn in der Formel ist die Relation das Bestimmende, das Vorgegebene, das auf alle Möglichkeiten Bedacht nimmt. Doch die Formel bedenkt eben nur das Verhalten, nicht den Gehalt. Dieser bleibt Gegenstand eines heimlichen Rückblicks.

Die Überschätzung der Relation, die Unterschätzung des selbständigen inneren Gehalts hat einen weltanschaulichen Hintergrund. Der Zeitgeist des Relativismus hat zur Allmacht der Relation am meisten beigetragen. Nur darum konnte sie im Abstraktesten wie im Anschaulichsten die Herrschaft an sich reißen. Der Relativismus genießt sich in der Logik, die zur bloßen Relationstheorie wurde, ebensosehr wie in der Malerei, die sich in den Kopf gesetzt hat, vorzugsweise Relationen zu malen: Kontraste, Gleichheiten, Negationen, Abgewogenheiten, alles äußerlich begründet, nichts innerlich. Im Gegensatz zum Relativismus, der veräußerlicht, bin ich zunächst einseitig vom eigenen Innern jedes Wesens ausgegangen. Die Vereinigung beider Einseitigkeiten liegt geheimnisvoll in der Sache selbst, denn im Wesen ä u ß e r t sich das Innere. Man geht vom Eigenen jedes Wesens aus, wenn man die Kategorien als die Ur-Teilungen betrachtet, die eine Einheit in Einzelheiten zerlegen. Dann stehen die Kategorien unter dem Gesichtspunkt der Analyse. Dieser Gesichtspunkt entspricht der Analytik, der deduktiven Logik, die vom Übergeordneten zum Untergeordneten herabsteigt: vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Ganzen zu den Teilen, vom Inbegriff zu den einzelnen Merkmalen, Eigenschaften. Das Apriori der Deduktion besteht darin, daß jede Einheit ihre Einzelheiten enthält. Geht man aber in der umgekehrten Richtung von den Einzelheiten zur Einheit, so tritt an die Stelle der Analyse die Synthese, die Identifikation. Dieselben Kategorien, die als Ur-Teilungen eingeführt wurden, vollziehen die grundlegenden Synthesen: man faßt Teile zur Einheit eines Ganzen zusammen, Eigenschaften zur Einheit eines Gegenstandes, Gleichartiges zur Einheit eines Wesens. Analyse und Synthese unterscheiden sich also je nachdem man von der Einheit zur Vielheit geht oder umgekehrt von dieser zur Einheit. Vielleicht erregt es Bedenken, daß die Aufspaltung eines Wesens in seine gleichartigen Besonderungen eine Analyse genannt wird, die der Zerlegung des Ganzen in Teile analog ist. Das anscheinend Unzulängliche der Wesensanalyse liegt in folgendem: bei der Aufspaltung eines Wesens in seine Exemplare gelangen wir zumeist nur zu jenen Exemplaren, die wir schon kennen. Zu den übrigen führt uns die Analyse nicht, es sei denn, daß wir das Bildungsgesetz des Wesens kennen. Aber genau dasselbe ist auch bei der Zerlegung eines Ganzen in seine Teile der Fall. Wir kennen Deutschland, doch gibt uns das kein Wissen von jedem

Digitized by Google

Berg und jedem Bach. Wir kennen nicht einmal jeden Teil der Taschenuhr, die wir seit Jahren bei uns tragen. Unsere Analyse kann auf neue Synthesen nur dann verzichten, wenn wir etwas ganz kennen. In dieser Lage ist logisch, nicht psychologisch der Mathematiker, dessen Analysen sich in analytischen Urteilen vollziehen und bewähren.

Ob die Kategorientafel der bisher betrachteten essentiellen Analysen und Synthesen vollständig ist oder nicht, und ob die etwa noch fehlenden Grundbegriffe sich der durchgeführten Konstruktion fügen oder nicht, das darf dahingestellt bleiben. Der Gefahr, daß ein Zuwachs den Rahmen sprengt, können wir ausweichen. Denn alle Beziehungen, die noch in Betracht kommen mögen, lassen sich als spezielle Relationen auffassen. Was gezeigt werden soll, ist nur dies, daß in der Mannigfaltigkeit der wichtigsten Kategorien ein Zusammenhang, eine überraschende Einheitlichkeit besteht, deren Erkenntnis das Wesentliche der einzelnen, vielumstrittenen Grundbegriffe klären hilft.

Jetzt sollen den Kategorien des zeitlosen Seins die des Daseins gegenübertreten. Es ist die Frage, ob sich die gewonnenen Ergebnisse bei der Klärung des neuen Gebietes fruchtbar erweisen. Ich will zeigen, daß dies der Fall ist und daß jeder essentiellen Kategorie eine existenzielle als Abbild entspricht.

Ein Ding, das wahrnehmbar ist, existiert. In den Wahrnehmungen, die wir von ihm gewinnen, wird es wiedererkannt. Sie sind seine repräsentierenden Erscheinungen. Wir identifizieren sie als Erscheinungen eines, seines Wesens. Die Übereinstimmung eines existierenden Einzelwesens mit einer bloß essentiellen Wesenseinheit ist groß. Man gerät in Verlegenheit, wenn man den Unterschied des Daseins vom bloßen Sein angeben soll. Um Kreisläufe im Labyrinth zu vermeiden, möchte ich unverzüglich das herausheben, was mir entscheidend scheint. Der existierende Gegenstand der Erfahrung bringt sich selbst zur Erscheinung. Er manifestiert selbst sein Dasein. Er ist wirklich, weil er wirksam ist. Der essentielle Gegenstand der Anschauung hingegen ist kraftlos. Er ist nur gegenwärtig, insofern er vergegenwärtigt wird. Er verharrt in Passivität, während das Daseiende aktiver Gegenstand und Widerstand ist. Gemessen an der Wirklichkeit ist das Essentielle bloß möglich.

Im Begriff des Wirklichen kommt sein Wirksames zum Ausdruck. Der Begriff des Daseienden geht von einem anderen Kennzeichen aus: alles Daseiende hat ein »Da«. Das Essentielle ist ungebunden, es ist überall und nirgends. Das existierende Ding dagegen ist zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Orte. Dort kann man es aufsuchen. Diese topologische Kennzeichnung trifft aber schwerlich das Entscheidende.

Digitized by Google

Primär ist die Wirksamkeit. Der Ort wird durch die wirklichen Dinge individualisiert, nicht umgekehrt. Wenn wir einem möglichen Dinge einen Ort in einem Raume geben, so tritt es dadurch keineswegs aus der bloßen Essenz in die Existenz. Freilich — das geschieht auch dann nicht, wenn wir es als wirksam vorstellen. Aber das ist kein Einwand. Denn wirklich ist ja eben nur das, was sich selbst durch seine eigene Aktivität vorstellig macht. Hier liegt der Grund, warum die Existenz nicht aus der Essenz folgt und kein Prädikat ist, das die Anschauung oder der Begriff verleihen könnte.

Die Frage, ob die Dinge in Wirklichkeit so sind, wie sie uns erscheinen, kann man getrost bejahen. Diese Bejahung macht uns keineswegs zu naiven Realisten. Jede Erscheinung ist ja nur eine mehr oder weniger einseitige Darstellung des Wesens, das eben bloß partiell in sie eingeht. Dazu kommt bei existierenden Dingen noch eine zweite Einschränkung. Die Dinge sind wirklich so, wie sie u n s erscheinen, das bedeutet: sie sind in ihrer Wirksamkeit auf uns so, wie wir sie wahrnehmen. I h r e Erscheinung ist u n s e r e Wahrnehmung. Also kann auch unser Wesen an der Wahrnehmung beteiligt sein. Daraus folgt aber durchaus nicht, daß wir das Wesentliche ihrer Erscheinung nur unserm subjektiven Wesen verdanken. Kant hat dies dennoch behauptet — mit der Begründung, das Ansich der Dinge sei unerkennbar. In dieser Begründung liegt eine versteckte weltanschauliche Voraussetzung, die sehr subjektiv ist. Wer das eigene Wesen der Dinge ihr unerkennbares »Ansich« nennt, glaubt, daß es »nichts für uns« ist. Kant setzt also voraus, daß die Wirklichkeit den Diplomaten aus der Schule Talleyrands gleicht: sie spricht nur zu uns, um zu verbergen, was sie zu sagen hat. Im Gegensatz zu dieser Auffassung hat schon die Betrachtung des Essentiellen gezeigt, daß sich im Wesen das Eigene und das Fremde äußert. Es ist weder ein absolutes Privateigentum noch eine bloß relative Äußerlichkeit.

Wenn sich die existierenden Dinge durch ihre Initiative auszeichnen, dann ist dieses Plus, das sie vom bloß Essentiellen unterscheidet, vielleicht nur empirisch vorgefunden? Es könnte sein, daß die Kategorie des Wesens für Essenz und Existenz die gleichen Dienste tut, und daß wir das statische Sein und das dynamische Dasein nur an ihrer Erscheinungsweise unterscheiden. Diese Erwägung ernst zu nehmen, daran hindert uns die Humesche Kritik, von der Kants Kategorienlehre ihren Ausgang genommen hat. Unsere Kenntnis des Daseienden besteht in den bisherigen Wahrnehmungen. Wie kann das »Bisher« Künftiges erkennen lassen? Die E r w a r t u n g kann offenbar nicht durch bloße E r i n n e r u n g begründet sein. Die Erinnerung ist beschaulich. Die Erwartung ist aktiv,

Digitized by Google

sie eilt den Ereignissen voraus — wir erwarten, wiederzufinden, was bisher in der Wirklichkeit regelmäßig vorgefunden wurde. Das Wesen ist Gegenstand der Erinnerung. Das Wirkliche ist Gegenstand des Erinnerns und der Erwartung. Auch im Wesen des Wirklichen liegt Identität. Doch sie ist anderer Art. Sie ist aktive Selbstbehauptung: räumlich gegen das Non A, zeitlich gegen die Vergänglichkeit. Im Wirklichen ist die Kategorie des Wesens zwar enthalten, doch umgebildet zu einem Grundbegriff der Aktivität, den wir die Kategorie des substantiellen Wesens nennen. Es ist bedeutsam, daß schon Kant von dynamischen Kategorien spricht.

Worauf beruht die E r w a r t u n g , die in der Kategorie der Substanz Ausdruck findet? Gibt uns die Wirklichkeit selbst das Versprechen: »Fortsetzung folgt«? Sie tut es schwerlich. Die Welt spricht nur von ihrem Bisher zu uns. Aus der formalen Logik ist die Kategorie der Substanz nicht abzuleiten. Man kann die Substanzialität trotzdem ein Apriori nennen — nicht des Wissens, sondern des Suchens. Sie ist ein grundlegender Begriff für die Logik der Induktion.

Die Kategorie der Substanz kann weder auf dem Bisher noch auf der Logik des geruhsamen Seins b e r u h e n. Sie nimmt ihren Ausgang vom Aktiven um uns und in uns. Wir selbst gehören der Wirklichkeit an. In unserer initiativen Erwartung kommt wohl auch die Initiative der Umwelt zur Erscheinung. Das will weder ein psychologistischer noch ein metaphysischer Beweis für das Recht der Erwartung sein. Man sollte die Frage, was uns zur Erwartung berechtigt, als einen erkenntnistheoretischen Kinderschreck abtun. Erwartung ist ein Wagnis unserer Aktivität. Daß sie n u r bisher Erfolg gehabt hat, ist eine törichte Geringschätzung. Das Maximum des Erfolgreichen kann nie über das jeweilige Bisher hinauskommen.

Gehen wir nun zur Kategorie der substanziellen Inhärenz über. Auch für sie ist die Aktivität das Entscheidende. Das Wirkliche manifestiert sein Wesen in seinen Eigenschaften. Vielmehr: es »manifestikuliert« sich in ihnen. Sie sind ja nur Bestandteile des Wesens. Das Problematische und Interessanteste an der Kategorie der substanziellen Inhärenz ist die Tatsache, daß wir bei den Eigenschaften der wirklichen Dinge die Scheidung in das Eigene und in das Relative gesteigert wiederfinden. Den essentiellen Relationen entsprechen in der Wirklichkeit die wirksamen Beziehungen, die Kausalrelationen. Jedes Daseiende ist den Wirkungen der Umwelt ausgesetzt. Was auf uns wirkt, wird uns zum Schicksal. Was schicksalhaft von außen zustößt, ist äußerlich, ist akzidentiell. Wir stellen dem Schicksal, das uns durch seinen Eingriff gestaltet und verunstaltet, unser

Digitized by Google

Eigenes, die Eigenschaften unserer Natur gegenüber. Doch auch in dem was wir sind, liegen gehabte Schicksale. Das gilt von allen Dingen. Der Stein ist schwer — auf dem Monde wäre er leichter. Der Stein ist abgerundet: die Gletscher haben ihm das Kantige genommen, die Gewässer haben ihn abgeschliffen. Seine Farbe ist grau: das Licht kommt aus der Weite, um ihn zu beleuchten, und das Auge bemalt ihn. So wiederholt sich bei der Kausalrelation das Problem, das schon in der essentiellen Relativität liegt. Darum können wir auch die früheren Ergebnisse, ins Aktive umgewandelt, verwerten: an jeder kausalen Beeinflussung ist nicht bloß die Aktion der Ursache beteiligt, maßgebend für die Wirkung, die Reaktion, ist auch der Betroffene.

Das Eigene in der Natur jedes Dinges äußert sich schon darin, daß es überhaupt gesellig ist, weltoffen, also der Umwelt und ihren Einwirkungen zugänglich. Würde ein Ding eine Privatexistenz im Schmollwinkel eines ungeselligen Ansichseins genießen, so wäre es zwar den Einwirkungen der andern entrückt, doch um den Preis, daß es sich selbst in der Umwelt nicht aktiv zur Geltung bringen könnte. Es ist bezeichnend für die Weltanschauung des Relativismus, daß sie sich weit mehr an die Kausalität als an die Substanz hielt. Mit der Kausalrelation ließ sich alles veräußerlichen, wenn man in jedem und allem nur die Wirkung der Umwelt sah, und wenn gänzlich unbeachtet blieb, daß man Schicksale hat, weil man auch selbst ein Schicksal für die Umwelt ist.

In der Gegenwart ist man gegen die allwaltende Naturgesetzlichkeit skeptisch geworden. Vielleicht sind die sog. Naturgesetze nur Massenerscheinungen. Die Kausalität wäre mit dem Sieg dieser Auffassung nicht aufgehoben. Das Naturgesetz würde nur zersplittert in eine Unzahl von Kausalrelationen, die im Durchschnitt gleichförmig wären. Trotzdem kann es in Anbetracht der neuen Kausalprobleme als sehr bedenklich erscheinen, wenn man auch heute noch behauptet, der Kausalbegriff enthalte etwas Apriorisches. Aber man muß, was bereits Kant getan hat, Kausalbegriff vom Kausalprinzip unterscheiden. Das Kausalprinzip, das Postulat, daß alles determiniert ist, steht in der Kategorienlehre ebensowenig zur Diskussion wie der Satz von der Erhaltung der Substanz. Solche Prinzipienfragen gehören in die Logik der Induktion, sie mag entscheiden, welche Konstanten für die Möglichkeit empirischer Feststellungen unerläßlich sind.

Das Apriorische im Begriff der Kausalität ist m. E. wie beim Substanzbegriff nur die Erfüllung der Identität mit aktiver Initiative, die das Bisher überspringt. Fichte hat die Aktivität des Subjekts durch die vielberufenen Worte gekennzeichnet: Das Ich setzt sich selbst. Vom

Digitized by Google

Wirklichen möchte ich sagen: es setzt sich selbst durch und es setzt sich selbst fort — solange es angeht. Insoweit das Wirkliche s i c h durchsetzt und fortsetzt, bleibt es s i c h treu in seinen Erscheinungen, in seinen Eigenschaften, in seinen Wirkungen. Dieses Apriori in unserer Erkenntnis der Wirklichkeit ist unsere voreilende V o r a u s s e t z u n g: suchet, so werdet ihr finden.

Die Kategorie der Inhärenz, insbesondere der Kausalrelation hat die einst bevorzugte Kategorie des substanziellen Wesens in den Hintergrund gedrängt. In der Gegenwart muß sie das büßen. Neuerdings ist die Kategorie der Quantität, deren existenzielle Bedeutung vordem wenig belangreich schien, aufgerückt und hat schon fast die Führung übernommen. Die »Analyse der Materie« (Kossel) ist für die Naturforschung entscheidend geworden. Die Analyse der Materie ist die Aufspaltung in ihre wirksam-wirklichen Massenteile und deren elementarste Teilchen. Diese Aufspaltung in Quanten ist entscheidend geworden, weil sie über die Erscheinungen der Dinge, ihre Eigenschaften, ihre Wirkungen Klarheiten gibt, die uns die andern kategorialen Aufspaltungen und Synthesen vorenthalten haben.

Mit der quantitativen Zerlegung der Dinge in ihre elementarsten Teile und mit der zunehmenden Zersplitterung der Naturgesetze haben die Teile über das Ganze Macht gewonnen. Aber das Umgekehrte ist gleichfalls zutage getreten, die Tatsache, daß auch das Ganze durch seine Initiative die Teile beherrschen kann. Die Wissenschaft hat geradezu mit einem Ruck eine Umstellung gewonnen, wir suchen im All und im Einzelnen der Welt und der Weltgeschichte die Initiative der Ganzheit. In der Kategorienlehre von O. Spann ist die Kategorie der Ganzheit, die soeben eine neue Weltanschauung zu formen beginnt, zum Bewußtsein ihrer Mission gelangt. Das Verhältnis des Ganzen zu seinen Gliedern hat sich dabei allerdings mit einem Gehalt erfüllt, der alle Kategorien dienstbar macht und über die quantitative Teilung weit hinausgeht.

Es steht zu erwarten, daß jeder Grundbegriff je zu seiner Zeit im Kreislaufe wieder zu neuen Ehren und zur Vorherrschaft kommen wird. Je länger einzelne Kategorien etwas seitab stehen, desto mehr Zeit haben sie, sich mit neuem Sinn zu erfüllen und sich zu bewähren, wo die übrigen versagen.

Digitized by Google

Notizen.

Mystik und Dichtung. Gelegentlich des Buches Henri Bremonds »Mystik und Poesie« [1]).

Seine Besprechung der Schrift »Mystik und Rationalismus« von Christian Janentzky (Logos, XIV, 105) schließt Hermann Glockner mit der Frage: »Oder ist das eben keine Mystik mehr, sondern — Philosophie?« Der Zusammenhang, in dem diese Frage erscheint, ist für den Problemumkreis, auf den die hier folgenden Erörterungen zielen, weniger von Bedeutung, als die Tatsache, daß Glockner »Mystik«, wie rational auch immer sie unterbaut sei, von »Philosophie« zu trennen bestrebt ist, sich also implicite gegen die Formel »mystische Philosophie« wendet. Und dieser Versuch ist insofern von größter Bedeutung, als in der heutigen Terminologie Wendungen wie »philosophische Mystik«, »mystische Theologie« oder »mystische Dichtung« immer häufiger verwandt werden. Glockner rührt also letztlich an die wichtige Frage einer Einengung des mit dem Worte Mystik anklingenden Begriffkomplexes, die um so notwendiger erscheint, als der viel belastete terminus zu allem andern noch so verunklärt wird, daß die Wissenschaft bereits Verwahrung gegen eine Vermengung von Mystik und Okkultismus einlegen muß. Die Verbreiterung, der der terminus heute ausgesetzt ist, hat einige Forscher [2]) bereits dazu veranlaßt, auf Definitionen zu verzichten und statt dessen einige Formen der Mystik oder ihre »Merkmale« darzustellen. So wichtig eine Schrift wie die Janentzkys [3]) für die Erforschung der mystischen Probleme immer ist, Glockner erkennt richtig die Gefahr, die darin liegt, wenn die Erörterung allzusehr aus der ursprünglich theologischen Sphäre entfernt wird. Seine Rezension arbeitet ja mit dem Gedanken: Wenn das »triadische Denken« typisch für die Mystik sei, so lasse sich Hegels System vielleicht in den Zusammenhang Mystik und Rationalismus einstellen. Und wenn man erst so weit geht, ist von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes Mystik wohl recht wenig übriggeblieben. Ein anderer Schritt, der den

1) Henri Bremond, Mystik und Poesie, mit einer Vorbemerkung übersetzt von E. F. Baron Neufforge, Herder, Freiburg Brsg. 1929.

2) Erich Seeberg, Zur Frage der Mystik, Leipzig 1921. — Gerhard Heinzelmann, Glaube und Mystik, Tübingen 1927.

3) Christian Janentzky, Mystik und Rationalismus, München und Leipzig 1922.

Digitized by Google

Begriff Mystik erweiterte, ging gleichermaßen von Philosophie wie Theologie aus, es ist der in letzter Zeit mehrfach wiederholte Gedanke von der »aktiven Mystik«, die den Gedanken der Versenkung zugunsten des der sozialen Haltung und der Arbeit in der Gemeinschaft zurücktreten läßt [1]). Zum dritten trägt das Außer-acht-lassen der geschichtlichen Entwicklung naturgemäß zum Verschwimmen des Begriffes reichlich bei: Wenn die mit dem Dogma der katholischen Kirche nach ihrem eigenen Urteil wohl vereinbare Mystik des Mittelalters und die zwar aus ihr erwachsene, bei aller Dogmenfremde aber doch nur vom Protestantismus aus verständliche Häretik des 17. Jahrhunderts unter dem gleichen Namen der Mystik zusammengefaßt werden, so ist an eine einheitliche Bestimmung kaum mehr zu denken. Und trotz des sehr geistreichen und beherzigenswerten Vorschlages Janentzkys, jede Mystik als »transrational« strikt von Irrationalismus und Pantheismus zu scheiden, ist es doch fraglich, ob nicht im heutigen Sprachbrauch eine Menge pantheistischer Strömungen, die mit dem Gedanken der »unio« oder zum wenigsten mit mittelalterlich mystischer Terminologie geistvoll verbunden sind, (gerade im 16. und 17. Jahrhundert) als »Mystik« rubriziert werden.

Es fehlt nicht an gewichtigen Untersuchungen, die dem Problem der Mystik beizukommen suchen: Heinzelmann, der ihr Verhältnis zum Glauben betrachtet und der Glaube und Mystik als zwei inhaltlich verschiedene Versuche, dasselbe Problem zu lösen, ansieht, erklärt, daß die Mystik ihrer Tendenz nach eine sei, aber geschichtlich als Erkenntnis-, Gefühls- oder Willensmystik auftrete. Erich Seeberg unterscheidet vornehmlich für die nachreformatorische Zeit eine Anzahl von Formen, betrachtet mit besonderer Betonung die »emblematische Mystik« und schließt, wenn er nur von der quietistischen als einer »wirklichen Mystik« spricht, einen großen Teil des Schrifttums glücklich aus. Eine scharfe, vielleicht aber nicht ganz glückliche Eingrenzung versucht Hans Rust [2]), eine knappe Definition hat Georg Mehlis [3]) vorgeschlagen und begründet: »Mystik ist eine Form des religiösen Bewußtseins, in welcher die Überwindung der Trennung zwischen der irrationalen Gottheit und der reinen Seele schon in diesem Leben bis zur vollkommenen Wesensvereinigung ersehnt und gefordert wird.«

Alle diese Autoren fragen nach dem Sinn der Mystik, und mit Ausnahme Seebergs stellen sie fast nie die formale Frage oder (um den Titel eines Werkes von Georg Mehlis zu paraphrasieren) die Frage nach der »Fülle der Erscheinungsformen« der Mystik. Gerade aber diese Frage nach den Erscheinungsformen könnte eine Einengung des Begriffes ermöglichen. Es ist Voraussetzung jeder Beschäftigung

1) Vgl. hierüber etwa Grabmann, Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters, Augsburg 1923, oder (auch weiterer Literaturangaben wegen) Elsa Stechert, Der aktive und passive Menschentypus in neuerer Philosophie und Mystik, Dessau 1926.

2) Der gegenwärtige Streit um die Mystik, Philos. Monatshefte der Kantstudien II, 1926.

3) Logos, 1924, S. 182.

Digitized by Google

mit der Mystik, festzustellen, daß das mystische Erlebnis »ineffabile« ist und daß wir es im Spiegel literarischer Niederschläge zu begreifen versuchen müssen. Für Mehlis (in seinem freilich für weitere Kreise bestimmten Buche [1]) ist es nun selbstverständlich, daß Mystik in mannigfachen Formen erscheint und daß diese Formen durchweg gleichwertig sind. Dagegen scheint es mir, als ob zwischen gelehrt-theologischer, philosophischer, dichterischer und prophetisch-stammelnder Erscheinungsform gewichtige Unterschiede bestehen. Wenn der Ekstatiker unter dem Eindruck des Erlebnisses ohne Rücksicht auf die Formen niederschreibt, was ihm widerfuhr, so liegt etwas ganz anderes vor, als wenn der Gelehrte aus dem Erlebnis des anderen ein System theologisch-dogmatischer oder philosophischer Artung sich erarbeitet. Man könnte einwenden, daß die Mystik nur denen sich voll erschlösse, die das Erlebnis gehabt hätten. Aber selbst dann, wenn also Bekenntnis und Lehre im Werke desselben Mannes sich verquicken, ist doch rückwärtig zwischen beiden Verhaltungsweisen strikt zu scheiden. Auf diesen Zusammenhang spielt Will-Erich Peuckert [2]) an, wenn er den »Lehrer« Jacob Böhme, der das Erlebnis hat, von dem »ewigen Schüler« Franckenberg scheidet, der des Lehrers Werk erläutert, kommentiert, systematisch zu deuten trachtet, um über die Erkenntnis zum Erlebnis vorzustoßen oder das verlorene Erlebnis wiederzugewinnen. Es ist zunächst prinzipiell zwischen Bekenntnis und Deutung des mystischen Erlebnisses zu scheiden: Der Ekstatiker will das Erlebnis so genau als möglich darstellen, der Deutende aber zielt auf den Sinn der Mystik, der sich wiederum nur im Erlebnis, voll entschleiern kann. Der eine umschreibt, wo der andere stammelt.

Von hier aus könnte eine Untersuchung über das Recht der termini theologische oder philosophische Mystik einsetzen. Im Zusammenhange dieser Zeilen sei lediglich von der als Dichtung erscheinenden Mystik die Rede. Es handelt sich hierbei um eine ganz eigenartige Form, insofern das Mystische und das Dichterische Erlebnis zusammenstoßen, wobei das mystische Erlebnis auf Unaussprechbares, das dichterische auf Gestaltbares abzielt. Hier entsteht ein unlösbarer Widerspruch: das »ineffabile« läßt sich vielleicht umschreiben aber nicht gestalten. Diese Frage erfährt jetzt durch das Buch von Henri Bremond von ganz anderen Voraussetzungen her bedeutsame Beantwortung.

Die deutsche Übersetzung der Untersuchungen Bremonds enthält des Gelehrten Rede »La Poésie pure«, die er 1925 vor den vereinigten Akademien hielt, und die Erläuterungen, die er daraufhin in den »Nouvelles littéraires« publiziert hat. Die Grundtendenz der Rede ist, nicht nur Stoff und Gerippe des Gedichtes, sondern auch jeder deutbare Satz sei poetisch »unrein«. La Poésie pure sei ein Geheimnis und die Dichtung höre auf »pure« zu sein, sobald sie Sinn werde. Alle Künste strebten aus dem Reich des Verstandes

1) Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen, München 1927.
2) Will-Erich Peuckert, Die Rosenkreutzer, Jena 1928. Einleitung.

Digitized by Google

in das Unerklärliche des Gebetes durch das Erlebnis des stammelnden Magiers. Mit anderen Worten: Der wahre Dichter sei ein Mystiker. Mit diesem höchst mißverständlichen Satze, der aus literarischer und theologischer Tradition verstanden sein will, schließt Bremond seine Rede, und es würde hier nicht nachdrücklich auf sein Buch verwiesen, böten nicht die Erläuterungen einen erstaunlichen Kommentar, der den wirklichen Sinn der Rede überhaupt erst entschleiert. Nach längeren Erörterungen nämlich über die Gleichartigkeit mystischer Erleuchtung und dichterischer Inspiration gelangt Bremond zu einer Unterscheidung der beiden Verhaltungsweisen und zwar im Verhältnis einer Klimax: Geringere poetische Zustände, höhere poetische Zustände, mystische Zustände im eigentlichen Sinne, um dann die Verschiedenheit dieser »Zustände« zu untersuchen. Der gewichtigste Unterschied erscheint im Gedanken der Überlieferung: Der Mystiker wolle nicht, wie der Dichter am Erlebnis teilnehmen lassen. »Jeder Dichter wird im selben Grade, wie er Dichter ist, von dem Bedürfnis gequält, sein Erlebnis mitzuteilen. Je mehr er Dichter ist, um so leichter fällt ihm, um so mehr drängt sich ihm die magische Verwandlung der Worte auf. Der Mystiker verspürt das Bedürfnis nach Mitteilung um so weniger, als er in höherem Grade Mystiker ist«. »Dichtung ist eine undeutliche und unbeholfene Skizze voller Lücken und weißer Stellen, so daß der Dichter schließlich nur der Schatten eines Mystikers, nur ein verunglückter Mystiker wäre.« Mit diesen Anschauungen kann man sich nur dann wahrhaft auseinandersetzen, wenn man ihre Voraussetzung, den Ausgangspunkt aus französisch-katholischer Mystik begreift. Aber die Tendenz Bremonds ist für die Erörterung des Problems Dichtung und Mystik auch unter ganz anders gearteten Verhältnissen von Wichtigkeit: Mit aller Schärfe wird hier ein Trennungsstrich zwischen dem religiösen und dem ästhetischen Erlebnisse gezogen. Man braucht nicht mit Bremonds Bewertung mitzugehen, aber mystische und dichterische Erlebnisse hinsichtlich ihres Bezuges zur Überlieferung scharf zu trennen, ist bei der heutigen Situation der Forschung eine sehr beachtliche Tat. Erkennt man nämlich das Recht einer solchen Scheidung an, so findet sich kein Platz mehr für den »mystischen Dichter«. Nur eine der Konsequenzen, die aus einem solchen Entscheid sich ergäben, sei hier gestreift. In der Literaturgeschichte spielt seit einiger Zeit der Satz eine Rolle, im 17. Jahrhundert sei die Mystik in die Dichtung »eingedrungen«. Es haben sich die Jünger Böhmes, Tschesch und Franckenberg bemüht, aus den Traktaten des Meisters nicht nur gelehrte Schriften zu machen, sondern sie haben versucht, Böhmesche Erkenntnisse dichterisch zu formulieren. Daniel von Czepko hat in groß angelegten religiösen Gedichten diese Versuche bedeutsam weitergeführt. Es ist ebenso unleugbar, daß unter dem Einfluß der mystischen Gedanken die dichterischen Formen sich gewandelt haben und aus der Gesellschaftsdichtung Bekenntnisdichtung wurde. Dennoch ist diese Bekenntnisdichtung nie Mystik, sondern auf Grund eines ästhetischen Erlebnisses geformte Umschreibung religiöser Er-

Digitized by Google

lebnisse. In die Terminologie Janentzkys übersetzt: Das »transrationale« mystische Erlebnis hat zwar Bezug zur »Ratio«, nicht aber zum »irrationalen« Erlebnis des Dichters. Der Mystiker ist sich des »ineffabile« bewußt, er umschreibt mühsam mit Symbolen und kann daher mühelos ein Wort durch das andere ersetzen; des Dichters Voraussetzung ist umgekehrt der Gedanke der Gestaltung: Für ihn gibt es stets nur ein Wort, das durch kein anderes ersetzbar ist. Von hier aus läßt sich die Neigung der Romantik zur Mystik begreifen, vielleicht auch das Konvertitentum des Angelus Silesius, der die religiöse Stütze verlor, weil sich das mystische Erleben ihm in dichterische Formen umsetzte, und damit in das Geltungsgebiet des Ästhetischen hinübergriff.

Sofern der Dichter Dichter ist, ist er kein Mystiker mehr. Sofern er um die Umschreibung eines mystischen Erlebnisses ringt, wobei ihm lediglich an dem Umschreiben des »ineffabile« in beliebig gewählten Symbolen gelegen ist, ist er kein gestaltender Dichter. Noch nie galt für den Mystiker das »bilde Künstler, rede nicht«. Der Mystiker muß »reden«, um sein Schweigen zu erklären, und angesichts dieses Fundamentalunterschiedes sollte die Ungestalt des »mystischen Dichters« endgültig aus der Terminologie verschwinden.

Breslau. Dr. Werner Milch.

F. H. Bradley: »Erscheinung und Wirklichkeit«, übersetzt von Friedrich Blaschke. Felix Meiner, Leipzig 1928. XXI u. 536 S. Broschiert 24 RM.; gebunden 27 RM.

Bei der Besprechung eines Buches, das vor 35 Jahren erschienen ist, das im Original die 8. Auflage erreicht hat und das, wenn es auch nicht, wie man von ihm behauptet hat „das wichtigste selbständige Werk über Metaphysik ist, welches je in englischer Sprache verfaßt worden ist«, so doch zu einem der klassischen Werke der englischen Philosophie geworden ist, darf man sich wohl eine gewisse Lizenz erlauben.

Denn es ist nicht so sehr nötig, daß man den verschiedenen Vortrefflichkeiten des Werkes eine genaue Gerechtigkeit widerfahren läßt, sondern man kann sich diesen oder jenen Aspekt zur besonderen Behandlung wählen, ohne damit den Eindruck erwecken zu wollen, daß das Interesse des Autors in diesen erschöpft ist. Wenn also im folgenden das Gewicht hauptsächlich darauf gelegt wird, das positive Ergebnis der Bradleyschen Philosophie in den Vordergrund zu rücken, so sei im voraus ausdrücklich bemerkt, daß Bradleys besonderes und eigentümliches Verdienst eben nicht in dem, was er positiv geschaffen hat, in erster Linie besteht. Zur Bekämpfung und Auflösung dogmatischer Vorurteile (wie die des damals in England fast allein herrschenden Positivismus) ist sein schneidender Scharfsinn und sein glänzender Stil besser geeignet als zur Begründung eines metaphysischen Systems, so daß seine allgemeine Stellung nicht ganz ohne Berechtigung als ein Skeptizismus bezeichnet worden ist.

Die Einteilung des vorliegenden Buches ist eine eigenartige. Es besteht aus zwei Teilen mit den Titeln »Erscheinung« und »Wirklichkeit«. Im ersten Teil wird bewiesen, daß gewisse Weisen, die Realität aufzufassen, sich

Digitized by Google

nicht ohne Widerspruch durchdenken lassen. So wird z. B. im ersten Kapitel die Ansicht behandelt, die von der Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten ausgeht und die Realität als aus den primären Qualitäten bestehend ansieht. Es wird gezeigt, daß diese Ansicht sich selbst widerspricht, und es wird daraus gefolgert, daß eine solche aus primären und sekundären Qualitäten bestehende Welt Erscheinung und nicht Realität ist. In den folgenden Kapiteln werden weitere Auffassungsweisen einer gleichen Kritik unterzogen. »Substantiv und Adjektiv«, »Relation und Qualität«, »Raum und Zeit«, »Bewegung und Veränderung«, »Kausalität«, »Dinge«, »Die Bedeutungen des Ichs« — so lauten die Überschriften der verschiedenen Abschnitte. Macht man den Versuch, irgendeinen von diesen Begriffen zu durchdenken, so stößt man schließlich auf einen Widerspruch. Daher sind die »Realitäten« die diese Begriffe voraussetzen, eine räumliche oder zeitliche Realität, eine aus Substanzen mit Attributen oder aus in Relation stehenden Qualitäten bestehende Realität, die Aufeinanderfolge kausal bestimmten Geschehens, Dinge, das Ich — alle eben nicht Realität, sondern »bloße Erscheinung«. Von diesem Teil des Buches genügt es hier zu sagen, daß diese Kritik mit einer Schärfe und einer Kürze des Ausdrucks vollzogen ist, die sie zu klassischen Stellen des englischen philosophischen Schrifttums gemacht hat.

Im zweiten (und weitaus größern) Teil des Buches — »Wirklichkeit« — geht die Untersuchung weiter. Wenden wir uns wieder zum Inhaltsverzeichnis, um über die hier behandelten Gegenstände einen Überblick zu gewinnen, so finden wir u. a. die Überschriften »Der Gedanke«, »Der Irrtum«, »Das Böse«, »Die Erscheinung in Zeit und Raum«, »Das Dieses und das Meine«, »Natur«, »Körper und Seele«, »Das Gute«. Von diesen wird nun anderseits bewiesen — daß sie ebenfalls »bloße Erscheinung« sind!

Wie sehr auch ein solches Ergebnis die durch den Titel des Buches hervorgerufenen Erwartungen enttäuscht, es war schon in der Bradleyschen Bestimmung der »Erscheinung« von vornherein enthalten. Denn Erscheinung ist alles, was sich gegen die bohrendste Kritik nicht als in seinem Wesen widerspruchsfrei behaupten kann. In diesem Sinne ist alles Endliche Erscheinung. Denn endlich sein heißt eben durch ein Äußeres bestimmt sein und »durch ein Äußeres bestimmt sein« enthält einen unversöhnbaren Widerspruch. Denn behauptet man, das W e s e n des gegebenen Endlichen werde nicht durch die Relation zum Äußern affiziert, so ist diese überhaupt keine B e s t i m m u n g mehr. Rechnet man andererseits die äußere Relation zum Wesen des Dinges, so muß dieses, wenn es nämlich alle Relationen einschließen soll, bis ins Unendliche erweitert werden. Damit aber ist das Endliche als solches verschwunden. Alles Endliche ist widerspruchsvoll und daher als solches Erscheinung, nur das Ganze ist im vollen Sinne real. Dieses Prinzip liegt dem ganzen Buch zugrunde und wird mit vernichtender Gewalt gegen jede Theorie ins Feld geführt, die einen Aspekt oder einen Teil des Ganzen für sich zu verabsolutieren trachtet. Denn es gilt selbstverständlich nicht nur von endlichen D i n -

Digitized by Google

gen. Im wahren Sinne wirklich ist weder Gedanke noch Wille, weil beides ein selbständiges Objekt voraussetzt und durch dieses bestimmt wird; andererseits nichts Objektives, weil dieses wider eine Relation zum denkenden oder wollenden Subjekt in sich schließt. Kurz, nichts kann wirklich sein, was sich überhaupt denken läßt, denn denken heißt eben unterscheiden, begrenzen, verendlichen.

Doch ist die Absicht des Buches keine skeptische. Jede Verneinung ist nur auf Grund einer positiven Kenntnis möglich, und Bradley setzt sich durch die Erörterungen des ganzen Buches hindurch das Ziel, die Norm herauszustellen, an der die Teilansichten gemessen werden, um dadurch eine Einsicht in den allgemeinen Charakter der Realität zu gewinnen. Zwar läßt sich, wie wir gesehen haben, die Realität nicht erkennen, wir können aber über ihren allgemeinen Charakter gewisse Aussagen machen, die dadurch als gesichert gelten, daß ihr Gegenteil ohne Widerspruch zu behaupten nicht möglich ist. Die Realität ist das Absolute. Doch ist dieses nichts den Erscheinungen Transzendentes, sonst wäre es durch diese begrenzt. Noch ist es die bloße Totalität der Erscheinungen. Die Erscheinungen gehen zwar in das Absolute, aber nicht als solche, ein, denn wir haben gesehen, daß die Erscheinungen keinen Anspruch darauf erheben können, als solche real zu sein, sondern sie werden dort »verschmolzen« »absorbiert«, »verwandelt«; »die ganze Mannigfaltigkeit vereinigt sich im Absoluten und wird dort umgeformt« (283). Zweitens kann das Absolute nichts als Erfahrung; sein daran zu zweifeln, sei völlig unmöglich (z. B. S. 420), und der Versuch, »die Erfahrung zu überschreiten« wäre sinnlos (z. B. S. 406). Zwar hat jede Erfahrung, die uns möglich ist, den Charakter, durch das Verhältnis von Subjekt und Objekt gespalten zu sein. Auf jeder Seite bleibt immer ein Etwas übrig, das in den Erfahrungsakt nicht völlig eingeht, so daß dieser immer durch ein Außerhalbliegendes bestimmt wird. Diesen Charakter nun kann das Absolute offenbar nicht tragen. Hat es denn überhaupt einen Sinn, das Erfahrung zu nennen, was eines Charakters entbehrt, der jeder uns bekannten Erfahrung wesentlich ist? Können wir mit andern Worten uns eine solche Erfahrung überhaupt denken? Denken, so antwortet Bradley, können wir sie allerdings nicht; sonst wäre sie ja kein Absolutes mehr. Aber wir können wissen, daß sie so sein muß und wir können uns bis zu einem gewissen Grade vorstellen, wie sie so sein kann. Denn die normale (theoretische oder praktische) Erfahrung, der die Unterscheidung in Subjekt und Objekt wesentlich ist, ist nichts Ursprüngliches, sondern sie hat sich erst allmählich aus einem früheren Zustand, des unmittelbaren Gefühls nämlich, entwickelt, in welchem diese Trennung noch nicht vollzogen war. So bietet uns diese unmittelbare Einheit des Gefühls, aus der die Zweiheit des Subjekts und Objekts noch nicht hervorgetreten ist, den Typus, nach welchem wir uns jene höhere Einheit vorstellen können, in die diese Zweiheit im Absoluten wieder absorbiert sein muß. Vom Absoluten wissen wir ohne jeden Zweifel, daß sein Charakter ein solcher ist, aber wie im

Digitized by Google

einzelnen die Zweiheit des relationalen Denkens überwunden wird, wie im einzelnen die Erscheinungen im Absoluten verwandelt werden — diese Dinge wissen wir weder noch können wir sie wissen.

Wenn dem aber so ist — und dem muß deshalb so sein, weil das Absolute zum Objekt einer metaphysischen Betrachtung machen, hieße, es seiner Absolutheit berauben — so hat die Metaphysik mit dem Absoluten gar nichts weiter anzufangen. Das Denken muß sich immer noch im Reiche der Erscheinung aufhalten. Aber hier steht es vor dem Dilemma einer leeren Transzendenzlehre oder aber einem flachen Pantheismus zu verfallen, je nachdem es das Gewicht darauf legt, daß jedes Endliche bloße Erscheinung ist oder darauf, daß es Erscheinung des Absoluten ist. Aus diesem Dilemma glaubte Bradley selbst durch seine Lehre von »Wahrheits- und Realitätsstufen« einen Ausweg gefunden zu haben. Denn vom Absoluten haben wir im schlimmsten Falle doch eine solche Kenntnis, daß sie uns als eine Norm der Realität dienen kann, um die Erscheinungen daran zu messen und je nach dem Realitätsgrad, den sie besitzen, zu ordnen. Diese Norm ist mit einem Wort die Widerspruchslosigkeit oder, positiv ausgedrückt, die Selbständigkeit. Diese hat nun die zwei Aspekten von innerer Harmonie und äußerer Ausdehnung, die, so sehr sie auch zwei unabhängige Normen zu sein scheinen, in der Tat einander implizite enthalten. Denn je dürftiger der Umfang des gegebenen Wesens ist, desto vollständiger wird es der äußeren Bestimmung preisgegeben. Es »schließt in seiner wahren Wesenheit eine Relation nach außen in sich und ist dadurch innerlich durch ein Äußeres beeinflußt« (S. 400). Damit ist aber die innere Harmonie zugleich zerrissen.

Je vollständiger eine Erscheinung diesen zweifachen Charakter besitzt, desto realer ist sie, desto weniger der Verwandlung bedürftig, um ins Absolute einzugehen. Das sieht Bradley daher als die eigentliche Aufgabe einer systematischen Metaphysik an, durch Anwendung dieser Norm, die verschiedenen Provinzen der phänomenalen Welt nach ihrem Wirklichkeitsgrad zu ordnen. Doch lehnt er selbst in diesem Buch einen solchen Versuch völlig ab und begnügt sich damit, die Norm aufgestellt zu haben. Am Schlusse des Buches (S. 454) faßt er die zwei Hauptergebnisse des Werkes in den folgenden Worten zusammen: »Die positive Relation jeder Erscheinung als Adjektiv zur Realität und die Gegenwart der Realität inmitten der Erscheinungen in verschiedenen Stufen und mit verschiedenen Werten — diese zweifache Wahrheit haben wir als das Zentrum der Philosophie gefunden.«

In jeder Philosophie ist der Widerspruch dort zu suchen, wo das »wesentlich undenkbare« auftritt, und bei der Bradleyschen ist dieser Ort nicht schwer zu finden. Wenn wir fragen, wie sich das Absolute zu »seinen« Erscheinungen verhält, so wurde, wie wir sahen, geantwortet, daß das »Wie« dieses Verhältnisses obwohl wir wissen, daß es besteht, doch unserm Wissen entzogen bleibt, und daß jeder Versuch, es näher zu bestimmen, notwendig einen Widerspruch verbirgt (vgl. u. a. S. 386).

Aber wenn das »Wie« völlig un-

Digitized by Google

bestimmt bleibt, wissen wir nicht einmal das »Daß«. Und in der Tat ist das Bradleysche Buch selbst zum großen Teil nichts anderes, als ein Versuch, gerade das »Wie« zu bestimmen. Schon der Gebrauch der Namen »Erscheinung« und »Wirklichkeit« enthält eine gewisse Bestimmung des Verhältnisses, sonst hätten diese Namen überhaupt keinen Sinn. Zwar gibt Bradley zu (S. 399), daß diese der Sphäre des Sichtbaren entnommenen Ausdrücke nicht im strengen Sinne genommen werden können, und dasselbe gilt offenbar auch für die anderen metaphorischen Ausdrücke, nach welchen die Erscheinungen im Absoluten »verwandelt«, »untertaucht«, »absorbiert« oder »verschmolzen« werden. Es bleibt aber immerhin wahr, daß man Ausdrücke nicht gebrauchen kann, ohne ihnen bewußt oder unbewußt einen Sinn zuzuschreiben. Mir scheint es, daß Bradley meistens das Verhältnis von Absolutem und Erscheinungen mit dem von Substanz und Adjektiv mehr oder weniger unbewußt (jedenfalls unkritisch) gleichgesetzt hat. (S. z. B. unter vielen andern Stellen 377, 383, 385, 386, 454; und insbesondere 399—900, wo die Erscheinung eigentlich als das Adjektivische definiert wird. Dieselbe Annahme liegt der Bradley gewöhnlichen Ausdrucksweise zugrunde, daß die Erscheinungen das Absolute »qualifizieren«).

Aber es hätte keinen Zweck, solche Spekulationen weiterzuverfolgen; denn das Verhängnisvolle besteht nicht darin, wie das Verhältnis näher bestimmt wird, sondern darin, daß das Absolute und die Erscheinung überhaupt in einem Verhältnis oder einer Relation zueinander vorgestellt werden und vorgestellt werden müssen. Selbst in dem oben angeführten Schlußsatz tritt der zerstörende Widerspruch der Bradleyschen Philosophie offen ans Licht: »die positive Relation jeder Erscheinung .... zur Realität«. Die Realität steht in einer Relation — ist durch eine Relation bedingt — und doch geht die ganze Bradleysche Philosophie von der Einsicht aus, daß nichts durch eine Relation Bedingtes real sein kann. Es handelt sich hier nicht um einen Schreibfehler Bradleys oder um Flüchtigkeit der Ausdrucksweise. Natürlich gibt es Stellen, wo Bradley ausdrücklich verbietet, »von einer Relation zwischen einem Phänomen und der Realität zu reden« (S. 263, in einer Fußnote). Aber damit wird der Sache gar nicht geholfen. Es wird uns nur verboten, von der Relation zu sprechen, sie näher zu bestimmen, sie verständlicher zu machen. Wir werden, mit andern Worten, gezwungen, sie uns als die gröbste und geistloseste aller Relationen vorzustellen, als die nämlich des bloßen Nebeneinander [1]).

Bradley geht von der Behauptung aus, daß die Welt der Erscheinung, als eine relationale Welt, nicht real sein kann, und er kommt trotzdem zum Schluß, daß das Absolute selbst relational bedingt ist. »Trotzdem« haben wir geschrieben; sollte es nicht vielmehr »daher« heißen? Weil er die

1) Siehe Bradley selbst, S. 474: »Any mere conjunction is for thought self-contradictory.«

Digitized by Google

Welt der Erscheinung als eine bloß relationale Welt (falsch) auffaßte, mußte er diesem Widerspruch verfallen. Diese falsche Auffassung war ihm möglich, weil er seinen Blick ausschließlich auf einen Teil der Erscheinungswelt richtete. Mustert man die Überschriften des ersteren Teils des Buches wieder durch, so stellt man fest, daß die hier zur »bloßen Erscheinung« verurteilten Auffassungsweisen ausschließlich die Kategorien der Wissenschaften der physischen Natur und der empirischen Psychologie sind. Noch für Bradley, genau wie für das 18. Jh., besteht die Welt aus einer Pluralität von »Dingen und Ichen«, aus Natur und Seelen. Für eine solche Auffassung ist ein transzendentes Prinzip der Einheit eine unentbehrliche Notwendigkeit, ob dieses die Form des Gottes der »natural religion« [1]) oder des Bradleyschen Absoluten annimmt. Aber für das 18. Jh. waren (außer der Mathematik) die mechanische Naturwissenschaft und die empirische Psychologie in der Tat die einzigen damals existierenden Wissenschaften. Bradley dagegen muß es geradezu als ein Fehler angerechnet werden, daß er an den seitdem entstandenen Wissenschaften — in erster Linie an den Geisteswissenschaften und der Geschichte, in zweiter Linie selbst an der Biologie — blindlings vorüberging. Denn die Welt, wie sie diesen Wissenschaften »erscheint«, ist keine bloß durch Relationen zusammenhängende Welt mehr. Diese Wissenschaften haben den Geist zum Objekt gemacht, und gerade der Begriff des objektiven Geistes fehlt Bradley vollständig. (Er setzt z. B. die objektive Welt immer mit der Natur stillschweigend gleich.) In diesem Begriff hätte Bradley die Lösung von vielen Problemen gefunden, die er als erst »im Absoluten« lösbar ansehen mußte. Aber darauf näher einzugehen, wäre hier kaum am Platz.

Dr. Michael B. Foster.
(Oxford, Christ Church).

Dr. jur. Karl Larenz: Hegels Zurechnungslehre und der Begriff der objektiven Zurechnung. Ein Beitrag zur Rechtsphilosophie des kritischen Idealismus und zur Lehre von der »juristischen Kausalität«. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl, Leipzig, 1927. 109 Seiten.

Dr. Heinrich Levy, Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie. Nr. 30 der »Philosophischen Vorträge«, veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft. Pan-Verlag Rolf Heise, Charlottenburg, 1927. 94 S.

Trotz der Verschiedenartigkeit der obengenannten Schriften — die Larenzsche ist ein Fall der Hegel-Renaissance, die Levysche eine Betrachtung über die Hegel-Renaissance — haben sie ein Moment gemein und zwar die Wiederbelebung der Hegelschen Philosophie in Deutschland. Da die Weise, wie diese Wiederbelebung sich vollzieht, das wesentlich Interessante der heutigen Philosophie ist, wird in der Besprechung der beiden Schriften die Aufmerksamkeit ausschließlich darauf zu richten sein

1) Nicht der Offenbarung.

Digitized by Google

und können beide Abhandlungen in einer Notiz besprochen werden.

Wie der Titel von Larenz' Schrift schon kundgibt, ist sein spezieller Gegenstand das Durchdenken von Hegels Zurechnungslehre, deren teleologischer Charakter der modernen juridischen Kausalitätslehre gegenübergestellt wird. Der Verfasser hält sich, wenn er im Sinne Hegels dasjenige nachdenkt, was dieser vorgedacht hat, nicht sklavisch am Hegelschen Wortlaut, sondern kritisiert ihn, wo er meint, daß Hegel irgend eine Begriffsentwicklung nicht mit der von der Methode geforderten Reinheit durchdacht habe. Interessant ist u. a. seine Bemerkung, daß Hegel schon (in § 116 seiner Rechtsphilosophie) den Grundgedanken der »Gefährdungshaftung« ausgesprochen hat, welcher bis heute also mit Unrecht als eine Errungenschaft der neuesten Rechtsentwicklung galt. Von dieser Unkenntnis der Hegelschen Werke seitens der Fachwissenschaft und der . . . Philosophie, und — insoweit dieselben dort wohl bekannt sind — von dem Mißverstehen seiner Gedanken, könnten noch manche andern, drastischen Beispiele gegeben werden!

Es ist nicht meine Absicht, eine Zusammenfassung von Larenz' recht anregenden Betrachtungen zu geben; ich möchte sie bloß als scharfsinnig durchdacht und für uns Juristen besonders belangreich bezeichnen. Wollte ich eine Zusammenfassung geben, so würde dies gleichzeitig zu einer Kritik führen, was — wenn es gehörig geschehen soll — einen zu umfangreichen Artikel erfordern würde. Übrigens sind Zusammenfassungen nur da am Platze, wo es gilt, die Meinungen eines Verfassers kennen zu lernen; philosophisch sind »Meinungen« durchaus wertlos, sogar wenn sie z. B. von Aristoteles oder Hegel stammen, denn es kommt lediglich auf die Weise an, wie der Gegenstand entwickelt, d. h. begriffen wird. Mit andern Worten, in Wahrheit handelt es sich nur um die Methode des Denkens, weil diese, wohl begriffen, der gedachte Gegenstand selber ist. Hiermit bin ich denn zugleich bei demjenigen Punkte angelangt, der bei der Beurteilung der Schriften von Larenz und Levy im besondern, und für die Beurteilung der Entwicklung der (deutschen) Philosophie im allgemeinen das Wesentliche ist: die deutsche Hegel-Renaissance. Alles, was in der heutigen Philosophie ohne Beziehung zu der Wiederbelebung der Hegelschen Philosophie bleibt, ist nebensächlich, bleibt ohne Begriff vom Begriff und ist daher für den Begriff selber verhältnismäßig gleichgültig.

Weil wir Holländer seit etwa 1900 infolge weiland Bollands kräftigem Wirken mit immer wachsender Intensität und begrifflicher Reinheit (namentlich auf Hessings Vorgang) [1]) die Philosophie mit dem von Hegel zum erstenmal vollständig zum Begriff seiner selbst gebrachten Begriffe methodisch-systematisch üben, ist es begreiflich, daß wir die Anzeichen für das Aufleben des Interesses für Hegel in seinem Vaterlande mit großer Teilnahme beobachten. Nach Bollands

1) Vgl. meinen Aufsatz »Der niederländische Hegelianismus« in Logos XIV (1925), S. 240—257.

Digitized by Google

und Hessings Vorgang sind wir von der Philosophie als »Liebe zur Weisheit« zu Hegels »absolutem Wissen« vorgeschritten, d. h. zu der »Wissenschaft des Begriffes« und hiermit zum Begriffe oder zur »Wissenschaft der Wissenschaften«, welche zur Wissenschaft aufgehobene Philosophie oder zur Philosophie aufgehobene Wissenschaft wir mit Bolland »die Wissenschaft oder die Lehre von der reinen Vernunft« zu nennen pflegen.

Auf welche Weise kommt heutzutage die deutsche Philosophie nun wieder zu der Erkenntnis, daß der Hegelianismus die wahre philosophische Wissenschaft, die wahre wissenschaftliche Philosophie ist?

Sie hat vor mehr als einem Jahrhundert den Weg von Kant zu Hegel über Fichte und Schelling genommen und Kroner schreibt [1]): »Der beste Weg zum Verständnis des Hegelschen Systems ist der, den der deutsche Idealismus selbst in seiner Entwicklung von Kant bis Hegel zurückgelegt hat.« Für Deutschland, wo bis heute der Neo-Kantianismus vorgeherrscht hat, empfiehlt sich dieser Weg allerdings, und so geschieht es auch ohne diese Empfehlung, denn: »Kant verstehen, heißt über ihn hinausgehen« und wie Kroner mit Recht sagt: »die immanente Notwendigkeit führt von Kant zu Hegel« [2]). Indes, zur Befreiung vom Dogmatischen und Undurchdachten in Kants kritischem Idealismus ist es nicht geradezu notwendig, in die Einseitigkeiten, einmal von Fichtes subjektivem, und sodann von Schellings objektivem oder transzendentalem Idealismus zu verfallen, um schließlich (hoffentlich) bei Hegels absolutem Idealismus anzulangen. Man kann von Kant ausgehend unmittelbar zu Hegel kommen, und sogar ohne Kantische Kritik und darauf folgende Kant-Kritik gleich an Hegels »Phänomenologie des Geistes« zum Begriff kommen.

Larenz, der, wie aus seinen Zitaten ersichtlich, sehr viel aus Kroners vorzüglichem Werke »Von Kant bis Hegel« gelernt hat, hat in der Einleitung seiner hier besprochenen Schrift bewiesen, wie der Kantische Kritizismus auch ohne Umwege über Fichte und Schelling notwendig auf Hegels Begriff hinausgehen muß und Kroner hat seinerseits in seiner »Selbstverwirklichung des Geistes« die Selbstkritik des Denkens ganz unabhängig von Kant zum vollständigen Selbstbewußtsein sich entwickeln lassen.

Wenn auch Kant, um mit Bolland zu sprechen, »unser aller geistiger Vater« ist und bleibt, so ist die Entwicklung von Kant zu Hegel über Fichte und Schelling als historischer Fall doch nur ein Fall, ein Beispiel, und trotz der Notwendigkeit dieser Entwicklung in ihrer Allgemeinheit ist sie in ihrer Vereinzeltheit zugleich notwendigerweise mit den Zufälligkeiten und Nebensächlichkeiten behaftet, die als wesentliche Nebensächlichkeiten denn auch wesentlich nebensächlich, d. h. belanglos für den Begriff vom Begriffe sind. Wenn auch die deutsche Kultur durch jene Entwicklung von Kant zu Hegel um

1) »Von Kant bis Hegel«, II, S. IX.
2) A. a. O. I, S. 31.

Digitized by Google

1800 eine Höhe oder eine Tiefe gehabt hat, welche sogar die des Platonischen und Aristotelischen Zeitalters übertrifft, so daß sie ein Gipfelpunkt in der Weltgeschichte gewesen ist, können wir doch, wohlbedacht, diesen einmal gegangenen Weg zum Begriffe, mit all seinen Irrungen und Verirrungen, jetzt vermeiden und uns gleich an Hegel selbst wenden, um zu lernen, was die Wahrheit und ihre Methode ist. Hätte Hegel bloß das System (die Enzyklopädie) der Wahrheit gegeben, so ließe sich der Weg von Kant zu Hegel nicht ignorieren, denn erst durch den Zweifel (= Kant) hindurch kann man zur Sicherheit (= Hegels absolutes Wissen) kommen, und das wahrhafte Beispiel dieser durch Selbstverzweiflung des Zweifels zu erreichenden Sicherheit ist der historisch zurückgelegte Weg von Kant bis Hegel. Jetzt aber da Hegel selber in seiner Phänomenologie des Geistes die Entwicklung des naiven Realismus durch Selbstkritik zum absoluten Idealismus (und diese Entwicklung selber dann auch wiederum als »ein« Beispiel von sich selber!) gegeben hat, haben wir an ihm genug, um . . . es fortan selber zu tun. »Selber zu tun«, denn sein Buchstabe ist tot und den Geist seines Buchstabens hat jeder für sich aufs neue lebendig zu machen.

In Larenz' Schrift ist unter Berücksichtigung des oben Ausgeführten als ein großer Schritt vorwärts in der Entwicklung von Kant zu Hegel zu schätzen, daß er den direkten Übergang von Kant zu Hegel als Konsequenz des Kritizismus selber auseinandergesetzt hat und zwar dadurch, daß er die Kerngedanken von Kants drei »Kritiken« zu ihrem eigenen darin enthaltenen Begriff durchdenkt. Diese sind: die »transzendentale Einheit der Apperzeption« (bei Hegel entwickelt zu der »Einheit des Selbstbewußtseins als Grund der Wirklichkeit«, wie Larenz sich ausdrückt; besser wäre: zu dem Selbstbewußtsein als der Wirklichkeit), weiter Kants Ideenlehre, seine Lehre von der Freiheit und von dem Zwecke.

Trotz seiner Gedrängtheit und ungeachtet vielerlei Bedenkungen, welche gewissen Einzelheiten entgegenzuführen wären, ist sein System der Entwicklung des »Kritizismus« zum »Idealismus« vortrefflich gelungen zu nennen. Ein Bedenken muß ich hier gleichwohl aussprechen, nämlich gegen seine Bezeichnung der Hegelschen Lehre als »kritischen Idealismus«. Denn die Philosophie der reinen Vernunft ist nicht mehr einseitig »kritisch«; als fortwährende Selbstkritik des kritischen Denkens (im Sinne Kants), also als Kritik der Kritik, ist sie absolute und hiermit aufgehobene Kritik. Hegels Lehre ist absoluter Idealismus, so absolut, daß er zugleich und in derselben Hinsicht absoluter Realismus ist [1]). Denn was absolut ist, ist in dem Moment seiner Absolutheit zugleich das absolut-Andere von sich selber; der Begriff als reine Vernunft verneint und bejaht alles, er läßt alles gelten, wie es sich geltend macht, weil der Begriff sich in allem als die wahre Gültig-

1) Vgl. hierzu den vortrefflichen Aufsatz von Bergsma über »Hegels Realismus« in »De Idee« VII (1929), S. 1—23.

Digitized by Google

keit oder gültige Wahrheit geltend macht.

Wie verhält sich nun zu diesem Kerngedanken der Hegelschen Denkmethode die »Hegel-Renaissance« in Deutschland? Levy klärt uns in seiner obenerwähnten Schrift hierüber auf. Mit großem Fleiß und Kenntnis der Literatur hat er aus den Werken der maßgebendsten Schriftsteller der modernen Richtungen diejenigen Aussprüche gesammelt und für uns zitiert, die ihm als »Hegelsche Motive« erschienen sind. Nach einer Einleitung über die »Annäherung an Hegel« behandelt er die »Hegel-Renaissance in der Lebensphilosophie«, wie diese sich bemerklich macht bei Dilthey, Spranger, Husserl, Litt, Freyer, Troeltsch. Sodann beschreibt er die merkwürdige Entwicklung Simmels, der von positivistischem, biologischem und soziologischem Standpunkte schließlich zu Gesichtspunkten gelangt ist, »die sich mit den Hegelschen berühren«. Hierauf weist er auf die Entwicklung der Hegel-Renaissance im Neu-Kantianismus hin: a) von der Marburger Schule aus (Cohen, Natorp, Cassirer, N. Hartmann, Liebert), b) von der südwestdeutschen Schule aus (Windelband, Rickert, Lask, Bauch, Kroner, Cohn).

Der Verfasser bespricht hierbei in der Hauptsache jedesmal nur die »geistesgeschichtliche« und die »problemgeschichtliche« Bedeutung der Hegel-Renaissance und streift nur vorübergehend den »problemsystematischen« Wert der Hegelschen Philosophie. Er sagt selber, daß »das wichtigste Problem, das des Wahrheitsgehalts der Hegelschen Philosophie, das eigentlich systematische Problem« sei, daß dies jedoch über den Rahmen seiner Studie (ursprünglich ein Vortrag) hinausgehe.

Zunächst muß bemerkt werden, daß viele, wo nicht die meisten der angeführten Philosophen sich selber nichts weniger als »Hegelianer« nennen möchten, wenn dies auch vielleicht in nächster Zukunft wohl »Mode« werden könnte, und daß deshalb schon von einer »Hegel-Renaissance« bei ihnen nicht die Rede sein darf; denn um Hegelianer überhaupt sein zu können, muß man dies mit klarem Selbstbewußtsein sein w o l l e n. Potentiell ist jedermann »Hegelianer«, aber auch n u r der Anlage nach, weil u n b e w u ß t von diesem seinem wahren Sein; Hegelianer-Sein ist sich dessen b e w u ß t sein. »Dessen«: wessen? Daß das Wahre das Denkend-Wahrmachen des wahren Denkens ist. Von vereinzelten Ausnahmen (wie bei Kroner und Bauch) absehend, sollen wir uns wohl bewußt sein, daß all jene hegelianisierenden Aussprüche doch nichts mehr sind als — wie Levy sagt — Anzeichen, daß die deutsche Philosophie »zu Hegel verwandten Gedankenbildungen« kommt und daß sie »Entwicklungsmöglichkeiten des Neu-Hegelianismus« offenbaren. V e r w a n d t s c h a f t mit, A n n ä h e r u n g an Hegel ist nur M ö g l i c h k e i t der Hegel-Renaissance, deren Verwirklichung wir erwarten können, die aber, ungerechnet die Ausnahmen, im allgemeinen noch nicht da ist. Sogar »Annäherungen an Hegel um Haaresbreite« sind immerhin »nur« A n n ä h e r u n g e n an den Begriff, noch nicht aber B e g r i f f vom Begriffe. Im Wesentlichen macht die Nähe, in welche die Annäherung führt, nichts aus: man hat Begriff vom Begriff oder

Digitized by Google

man hat ihn nicht. Überdies ist Hegels Philosophie Totalität, d. h. organisch gegliedertes Ganzes, worin Methode und System eins sind im Verhältnis des Wirkenden zu seiner Selbstverwirklichung. Daher kann man nur Hegelianer sein, wenn man von Hegels Wirken jedes Moment als notwendig erkennt, wenn man die Vernünftigkeit seiner Wirklichkeit als Wirklichkeit der Vernünftigkeit begreift.

Und so darf eigentlich von einer wirklichen, breiten »Hegel-Renaissance« in Deutschland noch nicht gesprochen werden, wenn auch nach der Veröffentlichung von Levys Werkchen mehrere Werke erschienen, die sich nicht nur Hegel nähern, sondern vom Begriff seiner Methode zeugen; z. B. Kroners »Selbstverwirklichung des Geistes«, Bauchs »Die Idee«, Betty Heimanns »System und Methode in Hegels Philosophie« (obgleich dieses Buch trotz vieler guten Eigenschaften im ganzen genommen verfehlt ist), weiter Larenz (oben besprochen), Binder, Glockner, Wenke und einige mehr. So erbringt Levys Abhandlung nicht den Beweis, daß der Hegelianismus in Deutschland rein und kräftig aufblüht, sondern sie gibt eine Materialsammlung zu einer noch zu schreibenden Studie über die Beziehung der heutigen Philosophie zu Hegel. Es wäre zu bedauern, wenn nächstens in Deutschland Hegel als redivivus gelten sollte, ohne es zu sein [1]). Und die große Gefahr dabei ist, daß nicht nur Annäherung oder Verwandtschaft, sondern sogar Aussprüche, die mit Hegels Worten vollkommen übereinstimmen, für Hegelianismus genommen werden können, ohne dies zu sein. Denn in Wahrheit handelt es sich nimmer um eine oder die andere »Meinung« oder »Auffassung«, sondern nur allein um die Methode, d. h. um den Begriff von eigener Denkart.

Darum verrät es einen vollkommenen Mißbegriff in Ansehung des Wahrheitsgehalts von Hegels Philosophie, wenn man, wie z. B. Scholz oder bei uns Polak, meint, daß das Schätzenswerte an Hegel dessen »Gesinnung« (Scholz) oder »der ethische Gehalt seines Denkens« sei, daß aber seine Dialektik, seine Methode das Nebensächliche wäre [2]). Und solange man, wie Levy, die Kantischen Prinzipien der Bescheidung vor Hegels Methode herausstreicht und »seinen weiten Abstand vom Transzendenten anerkennt« (S. 40 und 94), und wenn man, wie Levy, schreiben zu müssen glaubt: »Die Aporien seiner Synthese sind bekannt: sie bestehen besonders im religiösen Problem, das zuerst seine Schule spaltete, im Verhältnis des Entwicklungsgedankens zum geschlossenen System, in der Verabsolutierung

1) Wenn auch angesichts der heutigen Sachlage diese resurrectio sich jetzt wohl nicht in demselben tragi-komischen Stil wiederholen würde, wie damals mit Kohler und Berolzheimer. (Vgl. meinen Aufsatz »Neo-Hegelianismus in der deutschen Rechtsphilosophie« in: »Handelingen van het Genootschap voor Zuivere Rede«, 1914—1915, S. 7—61).

2) Man vergleiche hierzu: Hessing in »De Idee«, IV, (1926), S. 326—329. Richtig auch Larenz: »Jeder Versuch, ein Teilstück der Hegelschen Philosophie abgelöst vom Ganzen und von der Methode, der es sein Dasein verdankt, zur Darstellung zu bringen, wird fruchtlos bleiben, weil er seine Aufgabe zu leicht nimmt.« (Ich unterstreiche.)

Digitized by Google

des objektiven Geistes seiner Zeit, in der schematischen Anwendung der Dialektik, in der Zweideutigkeit des Vernünftig-Wirklichen, die keinen sicheren Maßstab für das von Hegel ausgeschiedene, methodisch auszuscheidende »Zufällige« gibt. All diese Absolutismen, die ehemals der Hegelschen Philosophie verhängnisvoll wurden, muß man methodisch zu überwinden suchen. Hier hat sich der Kantische Geist der Forschung zu bewähren« (S. 93), — so gibt man doch deutlich zu erkennen, daß man, trotz Kenntnis seiner Methode, dieselbe, d. h. das Wesentliche von Hegels Philosophie nicht begriffen hat. Bei einem Autor wie Levy ist offenbar das Denken noch nicht zum reinen Begriff vom Begriff, zur Kenntnis der Idee als der an und für sich seienden Einheit der Subjektivität und der Objektivität gekommen (Enz. § 236), so daß in ihm selber die Hegel-Renaissance nur eine Annäherung an Hegel ist. Dies erklärt, wie er selber denn in den Annäherungssymptomen bei andern schon die Wiedergeburt von Hegels Begriff erblickt.

Angesichts dieser Sachlage wäre man versucht, einmal kurz und klar zu formulieren, was der wahre Hegelianismus denn wohl ist. Dies macht aber der Hegelianismus selber unmöglich, dessen »-ismus« gerade dies ist, daß er selber kein besonderer, beschränkter »-ismus« ist, sondern die organische Einheit der gleichzeitigen Bejahung und Verneinung aller philosophischen »-ismen«; die Aufzählung der Hauptpunkte der Philosophie der reinen Vernunft würde zu der irrigen Ansicht führen, daß der Hegelianismus sich gleich einem Katechismus des Glaubens formulieren ließe, während eben jede Formulierung, konsequent durchdacht, sich als unhaltbar erweist und das einzig Haltbare die bleibende Selbstverkehrung des sich auf sich selber besinnenden Denkens ist. Daß hier dennoch formuliert wird, was nicht zu formulieren ist, kann also zugleich als ein Beispiel der genannten Selbstverkehrung gelten!

Es fehlt uns hier der Raum, Levys Bedenkungen gegen Hegels Lehre zu durchdenken und dieselben als Mißverständnis sich selber aufheben zu lassen. Hier möge es genügen, zu sagen, daß das Herausstreichen der Kantianischen »Bescheidung« vor Hegels Mangel daran geradezu sinnlos ist. Der Ausdruck »bescheidene Philosophie« ist ebenso sinnlos wie »bescheidene Mathematik« oder eine »höfliche algebraische Formel« usw. Die einzige Forderung, welche das Denken als Philosophieren an sich zu stellen hat, ist den Mut zu haben, rücksichtslos und rein-methodisch den Begriff sich selber nachgehen zu lassen. Mit dem Anpreisen jener Bescheidung wird von vornherein gesetzt, daß wir uns nicht einbilden sollen, hinter die vollständige Wahrheit kommen zu können; es ist die Anpreisung der Kantischen »Unendlichkeit der Aufgabe«, des progressus infinitus. Hessing hat hierüber folgendes gesagt [1]):

»Was sich hier wesentlich zu denken gibt, ist ein Verhältnis, dessen eine Seite jener »kritische Rest« als das Absolute (das von der kritisch ge-

1) »De Idee« V (1927) S. 312.

Digitized by Google

dachten Vernunft geforderte, dem Verstande unerfüllbare Ganze) und dessen andere Seite die Erfahrung als eine vom Verstande auszuführende Herannäherung an das Absolute ist. Hierbei denken wir unwillkürlich an das Verhältnis einer Reihe und deren Grenze und damit also an eine andere, mit allen derartigen Approximationen gleichwohl geltende Reihe, nämlich an den Unterschied zwischen der fortschreitenden Bestimmtheit und der in dieser Relation (somit relativ) absoluten Bestimmtheit, welcher jene sich zu nähern hat, d. h. welcher jene durch die Geartetheit dieses Verhältnisses, also nicht außer, sondern in diesem Verhältnis, sich nähern kann und sich nähern muß: den Unterschied, der nicht ein für allemal oder unbeweglich ist, sondern selber eine Annäherung an eigene Verneinung ist, deshalb auch nimmer »nichts« ist, sondern immerfort »nicht« wird. Das Müssen dieses Nichts, welches dieser zwischengesetzt bleibende Unterschied eigentlich sein sollte, ist wesentlich das Müssen jener annähernden Bestimmtheit, die eigentlich absolute Bestimmtheit sein sollte. Was auf beiden Seiten muß, kann nicht; daher: es sollte sein (wenn es wahr und gut wäre), aber es ist nicht! Diese Ironie des ohnmächtigen »Müssens« ist, ich will nicht sagen, das Kennzeichnende und vollends nicht das Interessante, sondern der kennzeichnende Mangel des einseitigen, bloß kritischen Idealismus Kants.«

Mit Hegel begreifen wir, daß in dem progressus selber die Idee sich verwirklicht, welche also nicht als bloß unendlich unerreichbar bleibende und gleichzeitig, als ob sie erreichbar wäre, anzustrebende Grenze ist, — als welche sie immerhin schon im progressus (indem sie diesen bestimmt) sich geltend machen würde, und so bereits nicht bloß eine unendliche Aufgabe sein würde, — sondern wir begreifen, daß dieses Gelten der Idee im progressus ihr Gelten als progressus ist [1]), so daß der progressus, als in der Idee begründet, in jedem Moment ihre Verwirklichung ist, und daß der von der Idee ausgehende progressus sich zugleich auf die Idee richtet, und somit in jedem Moment der Reihe in sich selbst zurückkehrt. Hessing [2]): »Das wahre Prinzip, die Wahrheit selber als Prinzip, ist, als der ewig sich anstrebende und so ewig erreichte Zweck, das fortwährend, also in jedem Falle und mit jedem Falle Gegenwärtige. Hegel (Enz. § 212): »Die an sich gültige Einheit des Subjektiven und Objektiven nun als für sich seiend, — die Idee«, die, als das ohne Vorbehalt geltende, unbedingte oder absolute Prinzip, auf die Weise einer Endlichkeit gesetzt, d. h. vorausgesetzt, als der Zweck ihrer eigenen Selbst-anstrebung außer sich als dieser Prozeß, das Unerreichbare heißen muß, denn (a. a. O., Zusatz): »Im Endlichen

1) Hegel: »Die Idee ist wesentlich Prozeß«.
2) »De Idee« V (1927) S. 272.

Digitized by Google

können wir es nicht erleben oder sehen, daß der Zweck wahrhaft erreicht wird; die Vollführung des unendlichen Zwecks ist so nur, die Täuschung aufzuheben, als ob er noch nicht vollführt sei.« — »Die Idee in ihrem Prozeß macht sich selbst jene Täuschung, setzt ein anderes sich gegenüber und ihr Tun besteht darin, diese Täuschung aufzuheben, nur aus diesem Irrtum geht die Wahrheit hervor, und hierin liegt die Versöhnung mit dem Irrtum und mit der Endlichkeit.« — Die Idee ist die Wahrheit, die Wahrheit Idee.

Bolland: »Das Wahre ist dies, sich in sich selbst zu unterscheiden, sein Anderes zu setzen, in demselben zu sich selbst zu kommen, es zu verkehren und für sich zu sein.« Diese Formel, als Umschreibung der (logischen) Methode, gilt zugleich für die »Metaphysik«, denn die Idee unterscheidet sich in sich selbst, um ihr Anderes als Natur zu setzen, in derselben zu sich selbst zu kommen, es zu verkehren und für sich als Geist zu sein.

Es ist unstatthaft, sich Hegelianer zu nennen, wenn man diese Formel nicht als Kern des Hegelianismus begreift und anerkennt. Nach Hegels eigenem Wort ist der Begriff seiner Philosophie »die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit« (Enz. § 574), »das sich-Urteilen der Idee, in welcher sich vereinigt, daß die Natur der Sache, der Begriff es ist, die sich fortbewegt und entwickelt und diese Bewegung ebensosehr die Tätigkeit des Erkennens ist, — die ewige, an-und-für-sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt« (Enz. § 577).

Diese Schlußworte seiner Enzyklopädie hat Hegel auf jeder Seite seiner Werke wahr gemacht und lediglich um diese Erkenntnis handelt es sich, so daß, solange die Wahrheit hiervon nicht begriffen wird, von einer Hegel-Renaissance keine Rede sein darf. S. A. van Lunteren.

Seventh international Congress of Philosophy. (First Circular.)

In accordance with the arrangement made by the Permanent International Committee in 1926, the Seventh International Congress of Philosophy will meet in September 1930 at Oxford.

The date of the Congress will be September 1st to 6th. 1930.

The recognised languages will be English, French, German and Italian.

The Programme of the Congress will follow the lines of the Programme for the Sixth International Congress held in America in 1926. The Sessions will be arranged in four Divisions, A. Metaphysics, B. Logic and Epistemology, C. Ethics and Political Philosophy, D. History of Philosophy. Each Division will have one general meeting, and each Section a special meeting. The papers will be read by specially invited delegates from the various countries. The number of speakers to be fixed beforehand cannot exceed for a Divisional general meeting 4 or for a Sectional special meeting 3. The time allotted to papers will be 20 minutes each.

Membership in the Congress will include Active Members and Associate Members (the families of Active Members). The fee for Active Members will be £ 1. and for Associate Members

Digitized by Google

10.—. Active Members will be entit ed to a copy of tne Proceedings.

All correspondence regarding the Congress should be addressed to Mr. A. H. Hannay, Secretary and Treasurer, 40, Well Walk, Hampstead, London, NW 3.

The detailed plans for the Congress and arrangements for accommodation will be announced later.

For the Organizing Committee:

J. A. Smith, Chairman.

A. H. Hannay, Secretary.

Vierter Kongreß für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft in Hamburg vom 7.—9. Oktober 1930.

Der Vorstand der Gesellschaft für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft hat als Tagungsort des vierten Kongresses Hamburg und als Zeit die Tage vom 7.—9. Oktober 1930 gewählt. Alle Anfragen und Anmeldungen sind zu richten an den Schriftführer des Kongresses, Privatdozenten Dr. Hermann Noack, Hamburg 13, Bornplatz 1/3, Philosophisches Seminar der Universität.

Digitized by Google

WIRKLICHKEITSDEMUT UND DINGMYSTIK.

VON

WALTHER REHM (MÜNCHEN).

»Er war ein Dichter und haßte das Ungefähre; oder vielleicht war es ihm nur um die Wahrheit zu tun.« R. M. Rilke.

I.

Wenn Dürer sich in seinem ringenden und schwerfließenden Deutsch um die tiefere Ergründung der ewigen Verhältnisse am menschlichen Körper müht und dessen göttliche Maße wenigstens von ferne her ahnen will, dann spricht er auch von den Dingen und ihrer getreuen Aufnahme durch den alleredelsten Sinn des Menschen, das Gesicht. Um sie in ihrer wahren Natur zu erkennen, dazu bedarf es der Demut vor den Gegenständen bis zum Letzten, »auf daß das allermindest Dinglein nit hingelassen werde . . . auf daß die allerkleinsten Dinglein wohlgeschickt und auf das Best gemacht werden . . . Dann es gilt nit, daß man obenhin lauf und überrumpel ein Ding.« In den Dingen lebt das Göttliche und stellt sich in ihnen dar, sie haben für Dürer ihre eigene Macht und Gestalt; daher muß man sich ihnen unterordnen, ihre Gesetze achten und so »einem jeglichen Ding recht tun«. Wer sich durch treuliches Auffassen und Beobachten mit dem Wesen der Dinge und ihrer Idee vertraut gemacht hat und nun aus solchem inneren Anschauungsschatz heraus schafft, bei dem wird dieser »versammelt heimlich Schatz des Herzens offenbar durch das Werk und die neue Kreatur, die einer in seinem Herzen schöpft in der Gestalt eines Dings«. Diese Demut vor den Dingen und Dinglein erfüllt nun wirklich das ganze Werk Dürers, am sinnbildlichsten etwa spricht sie aus dem wunderbaren »Grasstück«, in dem die kleinste Form mit ehrfurchtsvoller Sorgfalt aufgenommen und wiedergegeben ist. Bei Lionardo begegnet man dann schon in mehr naturwissenschaftlicher Art dieser restlos klaren Aufnahme der sinnlich faßbaren Außenwelt; freilich beseelte ihn nicht die Demut Dürers bei der Betrachtung der Dinge: er

Digitized by Google

fühlte sich ihnen gegenüber als Herr und Gebieter, denn er meinte sie erst durch sein Werk ins Leben zu rufen [1]).

Dürers Demut vor den Dingen und der Wirklichkeit fließt aus tief frommem Gemüt. Nicht der Mensch, sondern Gott schafft die Dinge und zwar vollkommen; so darf man an ihnen nicht rütteln. »Nimm dir nimmermehr für, daß du etwas besser mögest oder wollest machen, dann es Gott seiner erschaffenen Natur zu wirken Kraft geben hat. Dann dein Vermögen ist kraftlos gegen Gottes Geschöpf.« Hier offenbart sich die Sehnsucht nach dem Einfachen als dem Höchsten — Luther und auch Melanchthon hatten bald diese »simplicitas« (»Einfältigkeit«) an Dürer erkannt —, die Sehnsucht nach der gesetzlich klaren, notwendigen, unverrückbaren, göttlichen Form der Dinge; darum herrscht in diesem Leben die sittliche Ehrfurcht vor dem Menschen und seinen gottebenbildlichen Maßen, die in ihrer Vollkommenheit und gottgewollten Form nachzuschaffen Dürers heißestes und metaphysisches Bemühen war; sie hat ihm den großen Satz abgerungen: »Es lebt auch kein Mensch auf Erden, der beschließlich sprechen möcht, wie die allerschönest Gestalt des Menschen möcht sein. Niemand weiß das dann Gott allein« [2]).

Und daneben nun Goethes Bekenntnis vor antiken Denkmälern: »Alles Willkürliche, Eingebildete fällt zusammen, da ist die Notwendigkeit, da ist Gott.« Was sich Goethe in Italien immer reiner enthüllte, war die vollkommene und bleibende Form in ihrer klaren Begrenzung und lichten Schaubarkeit, was in ihm weiter gefördert wurde, war der Blick und die Erkenntnis vom Wert des Gegenständlichen, des Dinges. Schauen — das ist nun Goethes vornehmste Tätigkeit; was er hier und durch sein ganzes Leben hin sucht, das sind die »reinsten Anschauungen« zusammen mit dem Trieb nach Kenntnis der Gegenstände, der Dinge. Das Auge, so sagt er später einmal, war vor allen anderen das Organ, womit er die Welt erfaßte; er gewann dadurch »eine große Aufmerksamkeit auf die Gegenstände«. — So heißt es denn schon bald im italienischen Tagebuch, in Vicenza, dem großen Palladio gegenüber: »Ich gehe nur immer herum und sehe und übe mein Auge und meinen inneren Sinn . . . Du weißt, was die Gegenwart der D i n g e zu mir spricht, und ich bin den ganzen Tag im Gespräch mit den Dingen.« Die Dinge — sie gewinnen Macht und lassen das Ich stille werden, die Objektseite der Welt offenbart sich dem ruhig schauenden Auge in ihrer ganzen Eindringlichkeit. In Vene-

1) Traktat von der Malerei, Ed. M. Herzfeld, Jena 1925, S. 14 (Wie der Maler Herr ist über Leute aller Art und über alle Dinge).

2) Dürer, Schriftlicher Nachlaß ed. E. Heidrich, Berlin 1920, S. 253, 271 f.; 278, 284 f.; 306, 311.

Digitized by Google

dig, beim Palladiostudium, heißt es: »Es fallen mir wie Schuppen von den Augen, der Nebel geht auseinander und ich erkenne die Gegenstände«, jene Gegenstände, die zuvor noch wie durch eine undurchdringliche Mauer von ihm abgesondert waren. Und dann am Lido: »Was ist doch ein Lebendiges für ein köstlich herrliches Ding. Wie abgemessen zu seinem Zustand, wie wahr, wie seiend.«

Das Bewußtsein aber, die Dinge in ihrem wahren Wert zu sehen, »Blicke in das Wesen der Dinge und ihre Verhältnisse zu werfen«, gibt Goethe das Gefühl der inneren »Solidität«. Das Zeichnen hilft ihm noch mehr, die Außenwelt in ihren wesentlichen Umrissen und Formen zu ergreifen, er fängt an zu sehen, wo er bisher nur getappt hat. In Rom geschieht ihm das immer tiefer, es schenkt ihm Ruhe und Klarheit. »Mir ist, als ob ich die Dinge dieser Welt nie so richtig geschätzt hätte als hier.« »Ich tue die Augen auf, soviel ich kann und ergreife das Werk von allen Seiten . . . Meine Übung, alle Dinge wie sie sind zu sehen, meine Treue das Auge licht sein zu lassen, meine völlige Entäußerung von aller Prätention machen mich hier im stillen höchst glücklich.« Das ist es: voll Ehrfurcht stille werden und nur anschauen, sich den Gegenständen unterordnen. »Das Ich schweigt, sagt Wölfflin [1]). Es hat sich gewöhnt, die Erscheinungen objektiv aufzufassen, nicht über die Dinge zu sprechen, sondern die Dinge selbst sprechen zu lassen«, oder wie es in dem Aufsatz Goethes »Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt« heißt, die Data der Beurteilung nicht aus sich, sondern aus dem Kreise der Dinge zu nehmen, die es beobachtet. Wie bei Dürer, einem klassisch gerichteten Menschen, ist es auch bei Goethe die Selbstentäußerung und Selbstverleugnung vor den Dingen, die ihn fördert und zu einer inneren Wiedergeburt treibt; sie leitet ihn in alle die Geheimnisse, »wodurch sich das Ding ihm darstellt, wie es ist«. Und Goethe fühlt es: »Alle Wege bahnen sich vor mir, weil ich in der Demut wandle.«

Demut und Ehrfurcht auch darum, weil in den Dingen das Göttliche webt, das Reine, Klare, Notwendige, das nicht Willkürliche. Spinoza wirkt hier, seine Lehre von der anschauenden Erkenntnis — cognitio intuitiva —, die jedes Ding in seine Beziehung zum ehern Notwendigen, Festen, Ewigen und Göttlichen setzt [2]). Gott ist in allen Dingen, alles Seiende ist vollkommen. Das Dasein ist Gott. » Quo magis res singulares intellegimus, eo magis Deum intellegimus.« Goethe bekennt in der Art seiner

1) Goethes italienische Reise. Jahrb. der Goethegesellschaft, 1926, S. 327—337; S. 330. Dazu auch »Kunstchronik« 1923, S. 817—830.

2) Strich, Dichtung und Zivilisation, München 1928, S. 82 ff. — Dilthey, Ges. Schr. II, 411.

Digitized by Google

Dingerfahrung selbst deutlich den Zusammenhang mit Spinoza in einem Brief an Jacobi vom 5. Mai 1786: »Wenn Du sagst, man könne an Gott nur glauben, so sage ich Dir, ich halte viel aufs Schauen, und wenn Spinoza von der scientia intuitiva spricht und sagt: Hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis, quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum, so geben mir diese wenigen Worte Mut, mein ganzes Leben der Betrachtung der D i n g e zu widmen, die ich reichen und von deren essentia formali ich mir eine adäquate Idee zu bilden hoffen kann, ohne mich im mindesten zu bekümmern, wieweit ich kommen werde und was mir zugeschnitten ist.« Dies Bekenntnis ist kurz vor der italienischen Reise geschrieben: man sieht, wie hier alles auf die Erfüllung im Süden hindrängt, wo Goethe schauen und sich — eine Hauptforderung seiner Reifezeit — klare Begriffe von den Dingen erwerben kann, wo er sich nur noch mit dem beschäftigt, was bleibende Verhältnisse sind. »Bleibende Verhältnisse« — das sind die unverrückbaren, einfachen und wesentlichen Beziehungen der Dinge, die res sanctae. Auch Winckelmann weiß von ihnen und der göttlichen Schönheit ihres Zusammenhalts: er spricht einmal von jener »Harmonie, die über menschliche Begriffe geht und von der ewigen Verbindung der Dinge angestimmt wird«. Die ewige Verbindung der Dinge schafft die höchste Schönheit und die ruht wie für Dürer auch für den griechensüchtigen Platoniker in Gott.

Goethe rühmt an Winckelmann seine hohe Schätzung des Reellen: durchaus dringe er auf das Reale der Gegenstände; diese Art kam seiner eigenen glücklich entgegen. Man sieht deutlich, wie für ihn die in Italien bestätigten und vertieften, an Natur und Kunst erprobten Einsichten Grundlage seines ganzen weiteren geistigen Verhaltens werden: es ist die cognitio intuitiva, die schauende Erkenntnis, und damit innerlich verbunden die Demut vor den seelisch erfüllten und seelisch erfühlten Dingen. Das Ding hat seine eigene Seele, lebt sein eigenes Leben, es gilt den Pulsschlag zu vernehmen, die Herztöne zu belauschen. In solchem Sinn kann man wirklich, wie es Gundolf tut, Goethe den Entdecker des menschlichen Lebens der Dinge nennen. — Was die Gegenstände nun derart für Goethe bedeuteten, wie er sich freute und gefördert fühlte, als man sein Denken ein gegenständliches nannte, ist genugsam bekannt. Die reine Auffassung und naturgemäße Behandlung der Objekte, der Dinge, ist in Kunst und Natur das wichtigste, der ruhige Blick und der Drang nach der »Tiefe der Gegenstände« in ihren inneren Zusammenhängen. Das Ding, das Seiende und also das Vollkommene nimmt die Willkür, das »Ungefähre« und verlangt die demütige Hingabe, das »Sich selbst

Digitized by Google

verleugnen, sich den Gegenständen unterordnen«, wie es in der »Einleitung in die Propyläen« ausgesprochen wird. Indem man die Dinge herrschen läßt, nähert man sich ihrer Erkenntnis, ihrem Wesen. Der kurz nach der Rückkehr aus Italien niedergeschriebene Aufsatz »Nachahmung der Natur, Manier, Stil« deutet dies an: »Gelangt die Kunst durch Nachahmung der Natur . . ., durch genaues und tiefes Studium der Gegenstände selbst endlich dahin, daß sie die Eigenschaften der Dinge und die Art, wie sie bestehen, genau und immer genauer kennen lernt . . ., dann wird der Stil der höchste Grad, wohin sie gelangen kann . . . Der Stil ruht auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge.« Hier, wo wieder der Begriff der »Solidität«, der Wahrheit, Einfachheit und Notwendigkeit, die »Idee des Reinen« durchleuchtet und sich dem der Dingdemut innerlich eint, ist der Kern der goetheschen Weltanschauung und Lebensbewährung, ist die Grundfeste seiner Humanität zu greifen.

Die Bewährung im wissenschaftlichen und künstlerischen Werk bedarf hier nicht der Betrachtung; nur noch sei daran erinnert, wie Schiller dieses ihm selbst fremde und entgegengesetzte Wesen der goetheschen Veranlagung, für die der Geist des Wirklichen das wahrhaft Ideale war, in seinem ersten Brief an den neuen großen Freund, vielleicht gerade aus dieser Verschiedenheit heraus, so tief und wahr erkannt hat, wenn er von dem beobachtenden Blick Goethes spricht, der so still und rein auf den D i n g e n ruht, und von dem inneren Griechentum, das schon in der ersten Anschauung der Dinge die Form des Notwendigen aufnimmt. Ihm selbst war nicht diese goethesche Art gegeben, die »besonnten Dinge« beim Namen zu nennen, oder negativ gesagt: »immer von dem Objekt das Gesetz zu empfangen und aus der Natur der Sache heraus ihre Regeln abzuleiten«; er war nicht »Realist«, sondern »Idealist« und wollte und konnte sich als solcher nicht nachsagen lassen, »daß die Dinge uns formten und nicht wir die Dinge«. So schreibt er an Humboldt (2. April 1805), und auch dieser hat in seinem Aufsatz über »Goethes zweiten römischen Aufenthalt« später jene Haltung Goethes, seine Vorstellungen den Dingen zu unterwerfen, betont.

Es ist wohl unzweifelhaft, daß diese ganze Art der Aufnahme der dinglichen Erscheinungen, die beobachtende Art, also eine solche, die acht hat auf die Dinge und ihren sacheigenen, objektiven Wert und Achtsamkeit vor ihrem Selbstwert besitzt, aufs Tiefste auf die Herausbildung und auf den seelischen Bau des neuen Realismus gewirkt hat. Goethe mit seiner »Phantasie für die Wahrheit des Realen« ist in dieser seiner achthabenden Dingdemut, in seinem »Sachdenken« ein Vater des langsam

Digitized by Google

sich entfaltenden Realismus, der freilich nur immer stärker und goethefremder dann den Sinn für das Symbolische an den Gegenständen verlor und einer stets sich vergrößernden Entgeistung verfiel. Es ist hinlänglich bekannt, wie sich zunächst jene sachliche Gesinnung, das Streben nach der Erfassung der Gegenstände in ihrem Wesen und in ihren notwendigen Verbindungen in die dichterische und wissenschaftliche Anschauungsform der Zeit überträgt, d. h. wie hier dieselben allgemeinen Strömungen, die im Dichterischen sichtbar werden, auch im weltanschaulichen Kreis eine Umschichtung herbeiführen: auch hier das Zurücktreten des Ichs hinter die Gegenstände in der allgemeinen Wendung zur Objektseite der Dinge, die sich nun im Anschluß an die Wirkung der historischen Schule mit ihrer Betonung des Selbstgewachsenen, Bodenständig-Wirklichen und in einer gewissen Wendung gegen einen z. T. falschverstandenen Hegel vollzieht [1]). Grimms Treue gegen das Einzelne und seine Andacht zum scheinbar Kleinen und Unbedeutenden, zu den »Dinglein«, um mit Dürer zu reden, sein wissenschaftlicher Wille, jede »wahrnehmbare Eigenheit der Dinge« zu erhaschen, gehören ebenso in diesen Zusammenhang wie Rankes programmatisches Bekenntnis von 1824 im Vorwort zu den »Geschichten der romanischen und germanischen Völker«, er wolle bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen. Auch Ranke will, im Sinne Goethes, nur anschauen und aufnehmen. »Die echte Theorie — Anschauung wie das Wort sagt —, die lebendige Ansicht sucht das innere Wesen des Daseins und seine Gesetze zu begreifen«. Und ein anderes Mal heißt es, mit scharfer Wendung gegen die philosophische Schule, von der historischen, sie wolle die Dinge in ihrer Wesenheit begreifen. Das ist wieder der Zug goethescher Humanität, der sich bei einigen wenigen Großen im 19. Jahrhundert bewahrt hat: das Wesentliche und notwendig Wahre zu erkennen, die Solidität auf Grund der treu und demütig aufgefaßten Gegenstände. Treue gegenüber dem Geschichtlichen kommt nahe heran an jene Treue des Künstlers gegenüber seinem Objekt: es ist gewissermaßen wissenschaftliche »Dingerkenntnis«. Die aber wie Goethe »in Demut« wandeln, verzichten darum ebensowenig wie ihr Vorbild auf die höheren Gesichtspunkte, auf die Wahrnehmung des Ewigen in den Dingen, auf die Erkenntnis ihres symbolischen Gehalts, der Hand Gottes. Gerade bei Ranke wird ja dies Streben, die Hand Gottes in der Geschichte zu fassen oder doch wenigstens zu ahnen, der Grund seines wissenschaftlich-ethischen Erkenntnisdranges. Auch bei Burckhardt schlägt, um einiges leiser, zurückhaltender und gewissermaßen weltlicher dieser

1) Vgl. dazu E. Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Tübingen 1920, S. 90 ff.

Digitized by Google

Wille nach der Erfassung eines Höheren hinter den Gegenständen und Ereignissen durch. Er, als Verfasser des »Cicerone« völliger Augenmensch wie Goethe und auch sonst in der Bewahrung und Wandlung seiner Humanität »aus der Verwandtschaft Goethes«, ist nicht nur wie Winckelmann und Goethe seit frühe von der tiefen Sehnsucht nach der »Harmonie der Dinge« erfüllt, er hat auch wiederholt, schon in jungen Jahren, bekannt, wo er nicht von der Anschauung — »Theorie« (man vergleiche den Satz Rankes) — ausgehen könne, da leiste er nichts.

Vielleicht schafft auch der lange und vertraute Umgang mit einer so gegenständlichen und der Objektseite der Dinge vorzüglich zugewandten geistigen Art wie der antiken von vornherein bei dem Betrachter eine Neigung zum Sachlichen und eine den subjektiven Bezügen entrückte Haltung; oder mehr noch: ein gegenständlich gerichteter Mensch wird sich notwendig gerade von der Antike als der vollkommenen Gestaltwerdung einer objektiven Lebensbetrachtung und -meisterung wesensverwandt angezogen fühlen, er wird gerade aus einem Übermaß subjektiver Empfindungen in dieser Vergangenheit die ausgleichende, ergänzende geistige Sehnsuchtswelt, die fehlenden objektiven Maßstäbe suchen und finden. Jedenfalls Goethe fand in der Antike die seinem Lebensgesetz gemäße und ihn bereichernde Welt, in der die Dinge nach ihren typischen und bleibenden Verhältnissen genommen wurden, und ebenso ist es bei Burckhardt, und auch bei einem dritten sieht man, wie ihm die das unverrückbar ewige Maß verkörpernde Antike innerlich nahetritt, bei Bachofen. Burckhardt berührt sich mit seinem Basler Mitbürger vorzüglich in der Ehrfurcht vor dem groß Symbolischen in den Dingen, darüber hinaus aber auch sonst oft in der allgemeinen Lebensstimmung, etwa in der Wertung der »Harmonie« für die griechische und die spätere Kunst überhaupt oder daneben in manchen methodisch-historischen Grundsätzen. Bachofen sucht in seiner »naturforschenden Methode« die Symbolwelt der Antike und will erkennen, welchen Symbolwert die überlieferten Gegenstände besitzen, um so in und an ihnen das Göttlich-Unwandelbare festzustellen. Er lauscht auf die heimliche Sprache der Dinge und sucht sie treu und demütig aufzunehmen. In seiner von tiefster goethescher Humanität erfüllten Selbstbiographie und in seinem griechischen Reisetagebuch findet er höchste Worte für die Demut, die ihn vor der antiken Dingwelt und ihrer bildhaften Gegenständlichkeit erfüllt, in Italien gerade, im Süden, »wo man alles tiefer fühlt, Schmerz und Wonne und den wahren Gehalt der Dinge« — ein wesentlich goethesches Erlebnis. Das Ewige deuten die »res sanctae« an, und darum berühren ihn auch immer wieder aufs tiefste die Grabstätten der Alten,

Digitized by Google

die wie für die Ewigkeit und die Ewigkeit vor Augen gebaut erscheinen: »In seinen Gräbern ist das Altertum am größten . . . Hierin dachten die Alten so äußerst würdig und groß . . . wie man es von denen zu erwarten berechtigt ist, die ihrem ewigen Ursprung noch so nahestehen«[1]). (Man halte daneben Goethes Bemerkung zum Grab der Metella: »Diese Menschen arbeiteten für die Ewigkeit«.) Der in Bachofen wie übrigens auch in Burckhardt so stark ausgeprägte »Gedanke des endlichen notwendigen Aufhörens aller menschlichen Dinge« ließ ihn dann den Ewigkeitscharakter der antiken Gräberwelt um so nachdrücklicher betonen. So ist es ihm auch ein inneres Bedürfnis, »auf Zeiten und Dingen auszuruhen, welche die Stille von Jahrtausenden umgibt, . . . dort, wo nur noch die großen Gegenstände herrschen«, wo die Gottheit durch die Dinge der Natur sich offenbart. Und dann das große, fast goethesche Bekenntnis der Lebensrückschau: »Es muß die Zeit kommen, in welcher der Gelehrte seine Studien über ihr Verhältnis zu den höchsten Dingen ernstlich zur Rede stellt und sie hierzu in eine richtige Stellung bringt. Dann wird auch der Wunsch erwachen, ja ein dringendes Bedürfnis sich geltend machen, dem ewigen Gehalt der Dinge doch wenigstens um ein kleines näherzutreten. Die Schale allein genügt nicht mehr. Martervoll ist der Gedanke, sich solange schon mit bloßen wertlosen Formen herumzuschlagen. Da tritt rettend der Glaube dazwischen, daß man auch in diesen Dingen den »unsterblichen Fußstapfen« entdecken kann . . . Zuzeiten will es mir sogar erscheinen, als werde sich mir am Ende dieser Bahn etwas von dem göttlichen, ewigen Gehalt der menschlichen Gedanken enthüllen. Wenn es wahr ist, was Aristoteles sagt, daß Gleiches nur von Gleichem begriffen werde, so kann auch das Göttliche nur ein göttlicher Sinn erfassen, niemals der rationalistische Dünkel, der sich über die Dinge stellt« (19 f.). Sich beugen in Bescheidenheit wird Pflicht, man wird Diener, nicht Herr und darf den antiken Schriftwerken und Bauten die »Unterwürfigkeit nicht versagen«. Das sind die res sanctae, geheiligt durch die Überlieferung, der Bachofen als dem »in Demut angeschauten Gesetz der göttlichen Welt« die höchste Verehrung entgegenbrachte. Die Dinge — das Wort bezeichnet hier nicht etwas neutral Beliebiges, Entseeltes, Seelenloses und Abgegriffenes, sondern es wird mit Achtsamkeit und Ehrfurcht ausgesprochen, trägt in einem größeren Zusammenhang einen nicht zu überhörenden, persönlich-eigentümlich verhaltenen Klang, in ihm webt die ahnende Vorstellung einer höheren, das

1) Lebensrückschau, abgedruckt in der Auswahl: Mutterrecht und Urreligion, ed. R. Marx, Leipzig 1927, S. 12 f.; 14 f. — Griechische Reise, Heidelberg 1927, S. 40, 54, 59, 75, 85, 100, 117, 119, 136, 163.

Digitized by Google

Leben irgendwie beherrschenden, leitenden, eben bedingenden Macht, die Bachofens religiöser Erkenntnisdrang immer tiefer spüren will. Die Dinge haben ihre eigene Seele, ihr eigenes Leben sozusagen, und der Mensch muß diesem gerecht werden, es in einer symbolischen Schicht liebend zu verstehen suchen. Vielleicht bedürfen sie auch, als Träger des Göttlichen, der Menschen und ihres ehrfurchtsvollen Dienstes, um vollkommen zu werden und ihr wahres Wesen zu erfüllen. Die zunehmende Beseelung der »Dinge« wird sichtbar.

Bachofens naturforschende Methode mit ihrer treuen Achtsamkeit und Aufnahme der Dinge wendet sich scharf gegen die moderne kritische, skeptische und ihren exakten, alles Mythische auflösenden Realismus, der den Symbolwert der Dinge bestreitet und nur die rein empirische Welt der äußeren Tatsächlichkeit anerkennt, nicht die »im Grunde einzig reale, geistige, die sich über die flüchtigen Dinge zu der in ihr erschienenen Idee erhebt« (Schluß der Tanaquilvorrede). Hier steht Bachofen unmittelbar neben Burckhardt im Kampf gegen jenen goethefernen, glaubenslosen, *falschen Realismus* des Jahrhunderts, der das Symbolische im Realen nicht erkennen will, in der Wissenschaft sowenig wie in der Dichtung. Beide würdigen die treu aufgenommene, aber nicht entseelte und entgeistete Realität noch als Zeugnis des Symbolischen und beklagen mit Grillparzer, die Prosa der neueren Zeit bestehe besonders darin, daß sie das Symbolische der poetischen Wahrheit nicht anerkennen wolle und nichts zulasse, was nicht eine Realität sei.

Diese Feststellung Grillparzers über die zunehmende entgeistete Realität klingt wieder in Immermanns Bekenntnis: »Unsere Zeit . . . kann keinen Dichter im höchsten Sinne des Worts hervorbringen. Die Wirklichkeit hat sich eine große, ungeheure Geltung erworben und ihre Last liegt auf unser aller Brust.« Jene Beobachtung wiederholt sich verschärft in Nietzsches knapper Charakteristik des 19. Jahrhunderts, es sei redlicher als das 18., aber düster, unterwürfiger vor der Wirklichkeit jeder Art, wahrer; es sei gekennzeichnet durch die Loslösung von der Domination der Ideale und durch die fatalistische Unterwerfung unter das Tatsächliche. Die Wirklichkeitsdemut in der Folge Goethes wird hier gegen Ende des Jahrhunderts darum anders bewertet, weil eben allmählich der Realismus sich entseelt hatte, weil das Erbe der Klassik mit ihren Idealen fast völlig gewichen und statt eines geisterfüllten ideal-poetischen Realismus etwa im Sinne Mörikes, Stifters, Kellers nun der nackte öde, stoffsüchtige Naturalismus getreten war, dem die lebenernährende Illusion fehlt. Animalischer, unterirdischer, häßlicher, pöbelhafter sieht Nietzsche das Jahrhundert mit seiner zunehmenden Vernatürlichung des Men-

Digitized by Google

schen — der Naturalismus herrscht, ein »brutaler Positivismus«, welcher konstatiert, ohne sich zu erregen; und zudem rächt er sich für die völlige geistlose Unterwerfung unter die Objektswelt durch einen ausgeprägten Skeptizismus und Fatalismus — wahrer, aber willensschwach, aber traurig-dunkel, begehrlich, aber fatalistisch, sagt Nietzsche —, durch analytische Kleinbosselei: die große Gesamtansicht von den Dingen, die die Generation Goethes und die folgende, die Burckhardts, Bachofens Grimms, Stifters und Kellers noch besaß und sich zu bewahren suchte, weil sie noch nicht die »athmosphärische Bindung zur Philosophie« verloren hatte, war ohne Trauer aufgegeben und verdrängt: das Einzelne strebt nach vorne, allein, atomisiert und sinnlos herausgelöst aus dem ihm Sinn gebenden allgemeinen und belebenden geistig-seelischen Zusammenhang, aus der Harmonie der bleibenden und ewigen Verbindungen. Die Wirklichkeit wird nicht mehr in ideal-geistigem Sinne durch volle und reine Anschauung aufgenommen und geordnet, ihre Symbolhaltigkeit schwindet. Je restloser man die Dinge zu erfassen meint, desto weiter entfernen sie sich von den Menschen, desto mehr verhüllen sie ihren wahren Kern. Das Demutsideal [1]), das Sichbeugen vor der als göttlich empfundenen Welt der Dinge, trägt ethischen Sinn nur dann noch in sich, wenn dahinter eben dieser Glaube steht; sonst wird es geistlos und die Dinge herrschen ohne Nutzen für den Menschen, sie bleiben von ihm unerkannt. Einer vor allen war es, der die wahre Dingdemut gegenüber der dingfeindlichen Zeit hochhielt: Stifter, und er nun vereinigt Treue gegenüber dem geschichtlich Überlieferten mit einem verstärkten, künstlerisch wachsamen Blick für die eigentlichen Dinge, in denen er Gottes Walten genau so zu erkennen glaubt wie in der Geschichte. Edle Hoheit, Würde, Reinheit, Klarheit, Einfachheit, Güte sind es, die das Werk und seinen Schöpfer durchdringen in einer merkwürdigen Einheit von einer auf das rein Sittliche verengerten klassischen Humanität und einer frommen inneren und äußeren Katholizität, die das Überindividuelle, das Zurücktreten des Eigenen hinter das Allgemeine, die Ein- und Unterordnung fordert. Das Sittengesetz lebt in Stifter, und seine Kunst will das von ihm oft betonte Gebot erfüllen: Darstellung dieses Sittengesetzes zu sein, d. h. die Darstellung des Göttlichen im Gewande des Reizes.

Es ist wie bei Goethe die anschauende und umgreifende Verehrung der Dingwelt, die Freude an allem, was sinnlich wahrnehmbar und als Wahr-

1) Vgl. zum Demutsideal auch H. Kindermann, Deutsche Vierteljahrsschrift IV (1926), S. 661, 664 f. — H. Bieber, Der Kampf um die Tradition, Stuttgart 1928, S. 94, 178, 180, 329.

Digitized by Google

nehmbares hervorgebracht wurde [1]). Das inbrünstige und achtsam treue Schauen der Dinge in ihrer Wesenheit und einfachen Natürlichkeit mit Demut und Unterordnung, die »Dingverinnigung« ist Stifters fast religiöses Bemühen — das alles in einem etwas engeren Umkreis als bei Goethe und ohne dessen bei aller Einzelvertiefung ungeheuer weiten umfassenden Blick. Die Dinge wesen und herrschen, sie werden nicht beherrscht, man stellt sich nicht über sie, sondern so, wie es Bachofen meinte, unter oder mitten in sie hinein; man empfängt von ihnen das Gefühl und trägt nichts in sie hinein. Auch Stifter ist also wie Heinrich im »Nachsommer«, »ein Freund der Wirklichkeit der Dinge« (weil dieser die »großen Dinge« der Welt liebt und ihnen in Demut ergeben war, ehrt ihn Natalie); gerade die unermüdliche Beschäftigung mit den Naturwissenschaften macht es jenem zur Gewöhnung, »auf die Merkmale der Dinge zu achten, diese Merkmale zu lieben und die Wesenheit der Dinge zu verehren«, sie leidenschaftslos und klar in das Innere aufzunehmen in völliger Hingabe ohne vorgefaßte Einübung (304, 306, 310, 324, 367, 768; vgl. 199). Dies Bedürfnis fließt aus dem Grundstreben nach dem Inbegriff, der das »Ungefähre« vertilgt, nach dem Wahren, Klaren, Durchsichtig-Einfachen und Großen, das den heiligen Dingen einwohnt, ihnen, die zwar alle ihren Selbstwert haben, aber doch zugleich Glied einer großen geordneten Ganzheit sind, d. h. auf Gott hingerichtet erscheinen. Die Dinge als die unverrückbar sinnvollen Gegebenheiten wiegen schwerer als alle subjektiven Empfindungen und Stimmungen des Menschen; sie zu ändern geht nicht an, da sie — man denke an Dürer oder Bachofen — das Göttliche irgendwie offenbaren und der Mensch sie zu bessern sich nicht vermessen darf. »Die Männer gefielen mir, welche die Dinge und die Begebenheiten mit klaren Augen angeschaut hatten und sie in einem sicheren Maße in dem Rahmen ihrer eigenen inneren Größe vorführten« (306). Mit vorgerücktem Alter, wenn »man dem großen Leben gerecht wird und sein eigenes als ein sehr kleines unterordnet«, »ist das Gegebene sehr viel mehr«, dann steht das Geschehene fest wie ein ehrfurchtgebietender Fels vor Augen und die Frage nach dem Bestand, dem Seienden und Gewordenen, dem Sicheren und Bleibenden erhebt sich dringender, wo früher nur die Phantasie sprach. Dieser »Wille, vor der Wirklichkeit Ehrfurcht zu haben« und

1) Zu Stifters Dingdemut vgl. A. v. Grolmann, Stifters Romane, Halle 1926, S. 26 ff.; 89. Weiter D. Sieber, Stifters Nachsommer, Jena 1927, S. 35 f. über die Verwandtschaft mit Goethe; darüber auch M. Gump, Stifters Kunstanschauung, Berlin 1927, S. 31 ff.; 85 f. O. Pouzar, Ideen und Probleme in Stifters Dichtungen, Reichenberg 1928, S. 56 f. — Die Zitate nach den Ausgaben des Inselverlags.

Digitized by Google

in Demut vor der Tat»sächlich«keit des Geschichtlichen und ihrer objektiven Bedeutung zu wandeln, richtet ja dann den gewaltigen epischen Bau des »Witiko« auf und trägt ihn; das treue Sichhalten an das Gefundene, jenseits alles erst von der Phantasie zu Erfindenden, an die geschichtliche Überlieferung -- Geschichte sei die gegenständlichste Dichtung (315) — erinnert stark an Bachofens Ehrfurcht vor der Tradition und dem tieferen Wahrheitsgehalt der Zeugnisse. Jetzt erst »macht« Stifter (ποιεῖν), jetzt erst glaubt er zu dichten, d. h. »dicht« zu machen, zu verdichten. »Im beginnenden Alter empfindet man es als ein ungemeines Glück, wenn man mit der Abwägung der Welt im reinen ist und die Dinge weder durch die eigenen Empfindungen noch durch die Darstellungen anderer in wechselnden Farben sieht. Dies schlägt auch den Dichtungen gut zu, sie werden wirklicher und höher.« Und ein andermal heißt es, im »Nachsommer«: »Wo der bare Hochmut auftritt, der alles Gewesene verwirft und aus sich schaffen will, dort ist es mit der Kunst wie auch mit andern Dingen in der Welt aus, und man wirft sich in das bloße Leere« (431). Nun aber offenbart sich in den angeschauten und erkannten Dingen »die Darstellung der objektiven Menschheit als Widerschein des göttlichen Waltens«; das notwendige Maß, die Satzung und Ordnung leuchten aus der beseelten Welt der Dinge hervor und so sucht sie Stifter in seinen Dichtungen mit ihrem ewigen Maß abzubilden. Wie bei Burckhardt erhebt sich auch seine Sehnsucht nach dem Schauen zum metaphysischen Erkenntnisdrang: »Es wäre des höchsten Wunsches würdig, wenn nach Abschluß des Menschlichen ein Geist die gesamte Kunst des menschlichen Geschlechts von ihrem Entstehen bis zu ihrem Untergehen zusammenfassen und überschauen dürfte.« So sagt Risach im »Nachsommer« (411). Und so begreift man dann auch, wie es Stifter als das Dunkelste und Trübste erscheint, die Dinge nicht mehr verstehen, d. h. Gott in der Welt nicht mehr fühlen und erkennen zu können [1]).

Das Herrschen der Dingwelt im Leben Stifters wiederholt sich im Leben seiner Gestalten. Es spricht sich aus im liebevollen Sammeln alter Gegenstände, »kostbarer Dinge«, antiker oder neuerer Art, die »einen schönen Teil des Menschlichen« enthalten. Die immer wiederholte Anschauung dieser Dinge gewährt Freude; sie sind ein hoher und bleibender Schatz, und »wenn ein Geist die Dinge in sich aufzunehmen versteht, der muß nur das Hohe und Reine hervorbringen« (395). Im »Nachsommer« und im »Witiko«, schon in der dingnahen »Mappe des Urgroßvaters« und dann in den späten Erzählungen ist das treue und behutsame Wiederherstellen alter Kunstdinge aus Liebe zu schönen Dingen, das »Wiederbe-

1) Bunte Steine (Inselverlag 1923), S. 123; vgl. S. 391, 62.

Digitized by Google

leben eines Dinges, das sonst verloren gewesen wäre«, im Geist des Dinges und ohne jede Willkür, Ausdruck solcher frommen und demütigen Gesinnung, die das Wesen, den gesetzhaften Kern des verletzten Dinges in seiner Vollkommenheit bewahren will und die Versehrung eines Seienden fast schmerzhaft empfindet [1]). Die Dinge haben als Objekte das Sittliche in sich — in ihnen kann man zu Gott beten — und die Achtsamkeit vor dieser Sittlichkeit festigt den Lebensgrund: die feierliche und gemessene, nur die Sache betonende Art in Stifters Romanen, die strenge Einhaltung und Wiederholung von einmal eingeführten Einrichtungen und Formen des gesellschaftlichen und geistigen Lebens, das klar und peinlich Aufgeräumte seiner Menschen und Gegenstände, all das entspricht eben dieser Ehrfurcht vor dem Gewachsenen und überlieferungsmäßig Gegebenen, Unverrückbaren. Sitte und Gesetz herrschen im Staatlichen, Künstlerischen und Persönlichen und bestimmen das innere Maß eines Menschen und eines Dinges.

Die Vorrede zu den »Bunten Steinen« bringt die dürerische Forderung, auch das allermindest Dinglein liebend als Unterpfand und Symbol des Höheren zu erkennen. Die fast hieratische Formelhaftigkeit des »Witiko«, in dem die Sachlichkeit und Beruhigtheit in der Darstellung der Objektswelt ein Höchstmaß erreicht, zeugt von dieser Dingdemut bis ins kleinste hinab und ebenso der »Nachsommer«, wo einmal von den »unscheinbaren nachhaltigen Dingen des Lebens« gesprochen wird und daß man die kleinsten Dinge nicht vernachlässigen soll, wenn man noch nicht weiß, wie sie mit den großen zusammenhängen (61, 109, 111, 199). Schon Sprache und Stil sind bis ins letzte Ausdruck jener Achtsamkeit gegen die großen und die kleinen Dinge, der Andacht zu allem Gewordenen [2]). Diese Dingdemut und Dingseligkeit ist ja nichts anderes als die alles Sichtbare gleichmäßig umfassende, einbegreifende und beschreibende Gesinnung des wahren Epikers, sie ist »Liebesgesinnung« zu Mensch und Ding und ihrer Würde und Göttlichkeit. Ihr absoluter Wert kommt aufs strengste zur Geltung, wenn Stifter in gleichmäßiger Achtung der Dinge die Satzglieder in Nebenordnung, nicht in Unterordnung schreibt, wenn er die Doppelung der Sätze und Nebensätze als Zeugnis der Gleichstellung ebenwertigen Lebens gebraucht, die Zusammenziehung und sprachliche Kürzung dagegen vermeidet und oft das gleiche Wort wiederholt. »Es kommt die Stetigkeit einer die Dinge gleichachtenden Bewegung zustande.« Und wenn Stifter ein Substantiv oder Verb immer wieder gebraucht, kommt gerade dadurch »die Selbsteigenheit, die Identi-

1) Nachsommer S. 208, 228, 273, 374, 416, 570, 576, 754; vgl. auch Gump, S. 52.

2) Zum folgenden die sehr feinen Ausführungen und Beobachtungen D. Siebers, S. 85 ff.

Digitized by Google

tät des Dinges«, der Glaube an seinen Wert und seine Sachhaltigkeit außerordentlich stark zur Geltung. Und ebenso eint die Wiederholung des gleichen Wortes in Rede und Gegenrede die Menschen in der Sache. Der Geist der gegenseitigen Achtung, der Würde und Gemessenheit, der Ordnung und Reinheit drückt sich darin aus. Bis zum Wortding selbst geht diese Achtsamkeit und peinliche Sorgfalt; auch ihm darf nichts von seinem inneren Wesen und Gesetz, von seiner Vollkommenheit genommen werden: so vermeidet der Dichter streng den Ausfall des Dativ-e, die Zusammenziehung von Präposition und Artikel, die Elision. Dahin gehört auch, wenn Stifter im Glauben, daß Ding und Wort sich völlig decken, die Metaphorik durch das Gleichnis ersetzt, um so dem Wesen des Dinges gerecht zu werden und ihm seine Behutsamkeit zu erweisen. »Das Gleichnis läßt das Ding in seiner eigenen Wesenheit bestehen und strebt nur danach, diese Wesenheit zu verdeutlichen.« »Das Wesen aller Dinge geht durch ihre wechselseitige Beleuchtung nur immer klarer hervor.«

Hier wird nichts ausgelassen und übergangen, alles ist wichtig und findet sein Recht, die Dinge werden nicht »überrumpelt«. Der Dienst am Wort und das Vertrauen auf das Wort, das die Sache ja wirklich deckt, der Dienst an den Dingen ist die Selbstoffenbarung des Dichters, der sich sehnt, »die Unschuld der Dinge außer uns zu fassen« — ein fast rilkescher Ausdruck (Nachsommer S. 199); von den Pflanzen heißt es einmal in der »Mappe«: »Ich liebe sie, weil sie unschuldig den Willen Gottes tun« [1]) —, ihrer Wesenheit zu huldigen. Man sieht, wie sehr für Stifter auch die Dinge an sich ein Beseeltes sind, wie sie kein unscheinbar Sachliches und Lebloses verkörpern, wie sie sich — wiederum fast rilkesch — vom behutsamen Erkennen des Dichters gleichsam aus ihrer tatsachengegebenen Welt durch ihre Sichtbarwerdung und Gestaltung erlöst fühlen. »Die Dinge sublimieren sich zu ihrer eigenen Erscheinung, treiben ihren tiefsten Sinn aus sich heraus ans Licht des Tages, verdichten ihren immanenten geistigen Gehalt zu sichtbarer Form« [2]). Sie stehen um das menschliche Leben gleichsam herum, schließen es ein und be-dingen es. Das »Prangen der Dinge« um den Dichter herum erfüllt ihn bei aller Dingseligkeit mit einer heiligen Nüchternheit; es ist ein völliges Reinwerden und Sichfüllen mit ihnen als mit den Strahlen des Höheren. Es ist viel-

1) Mappe meines Urgroßvaters, Studien I, S. 463; vgl. S. 599. Rilkisch auch ebd. S. 432, 433. »Ein schwermütig klares Licht der Gegenwart lag auf allen Dingen, und sie blickten mich an als hätten sie die Jahre meiner Kindheit vergessen.« Auch S. 487; II, S. 295, 371, 602, 622. — Vgl. auch Pouzar a. a. O. S. 92 f.

2) H. Ehl, Stifter oder die Form. Neuer Merkur VII (1923/24), S. 753—63; S. 760.

Digitized by Google

leicht nicht unwichtig zu sehen, daß auch bei Stifter wie bei Burckhardt oder Bachofen und später bei Rilke dieses Klammern an das Gegenständliche aus einem tiefen Vergänglichkeitsgefühl strömt, in dem sicher auch jene wesentlich österreichische Welt- und Grundtraurigkeit überhaupt mitschwingt, die dann in der späteren österreichischen Dichtung einen so zarten und unnachahmlichen Schmelz süßer Wehmut um die Dinge webt. Jedenfalls die Verehrung des Festen und Wesenhaften vertieft sich nur dadurch noch mehr, und auf der anderen Seite wird das Amt des Dichters nur feierlicher, wenn er von den bleibenden Verhältnissen zu künden hat: »Sie sind die Priester des Schönen und vermitteln als solche bei dem steten Wechsel der Ansichten über die Welt, über Menschenbestimmung, über Menschenschicksal und selbst über göttliche Dinge das ewig Dauernde in uns und das allzeit Beglückende«.

Unter allen (geistigen und körperlichen) Dingen und Be-ding-ungen des Lebens erscheinen als das Höchste bei Stifter die »Kunstdinge« oder anders gesagt: »das wundervolle Ding der Schönheit«, »das hohe Ding der Schönheit«. Die Magie des Schönen ist es, die Gott den Dingen gab, das Unnennbare und schwer zu Erfassende, das in den Dingen liegt und das der Künstler in seiner Seele haben muß. Schönheit aber ist gefaßt wie bei Winckelmann: sie erscheint »in der Zusammenstimmigkeit der Dinge«, im ruhenden Ganzen als dem Wesen der Kunst überhaupt. Das Kunstethos Winckelmanns ersteht bei Stifter in einer neuen, katholisch untergründeten Art: Ruhe — jenes winckelmannsche Ideal der Stille als dem der Schönheit vorzüglich gemäßen Zustand, kehrt hier wieder: »Bewegung regt an, Ruhe erfüllt, und so entsteht jener Abschluß in der Seele, den wir Schönheit nennen« [1]). In solchen Worten erschließt sich die Aussicht auf das Ziel, dem die Menschen Stifters mit schaffender Seele und ihr dienendem Auge nachstreben, damit sie »durch Anschauung hoher Gestalten der Kunst und der Schöpfung« Freude in ihrem Herzen sammeln und Freude, Erkenntnis und Verehrung der Gestalten auf ihre Mitmenschen übertragen (Nachsommer S. 655). — So heißt den Dingen dienen: sich dem Göttlich-Schönen ehrerbietig nahen und dem stets leuchtenden Ideal gegenüber demütig sein. Ding und Dienst stehen in einem tief inneren Zusammenhang, in einer Wesensverwandtschaft: erkennender Dienst am Ding bedeutet ethische Unterordnung im Leben und Festigung und Meisterung des Lebens. Im »Witiko« wird solcherart »Dienst« die Grundlage des Ganzen: Dingdemut, d. h. Demut vor der Wirklichkeit ist kein bloßer Realismus, sondern Realismus mit Idealis-

1) Nachsommer, S. 360. — Winckelmann, Kleine Schriften und Briefe, Leipzig 1926, I, S. 81; II, 240. Vgl. auch Gump, S. 45 f.

Digitized by Google

mus vereint; so wie für Stifter auch Gott in seiner Welt am allerreasten erscheint.

Die Dinge nun umringen das menschliche Dasein und bedingen es. Die hohe Aufgabe aber liegt darin, den Dingen in ihrer unschuldigen und ungetrübten Wesenheit, die sie als eigentümliches Gut besitzen und die Stifter fast schmerzhaft deutlich fühlt, gerecht zu werden. Die körperlichen Dinge wirken hier gleichsam persönlich, sie können die Gestalt verändern und sich verjüngen, sie prangen, und sie bilden sich geistig zu ihrer Reinheit; sie sind selbst schaffend und handelnd. Der Mensch muß in seelischen Gleichklang mit ihnen gelangen, denn sie, besonders die kleinen Dinge, können in ein »Mißverhältnis« geraten und ihn auch bedrücken — das Geld etwa, das als Abbild eines Dinges allmählich selbst zum Ding wird — und an der Erreichung des Großen hindern. Darum seufzt Stifter einmal: »Ich glaube, daß sich die Dinge an mir versündigen.« Das sind die »Amtsdinge«, die die Kunstdinge gleichsam zurückdrängen und das »Große«, das Meisterhafte, zu dessen Erfüllung sich Stifter berufen fühlte, nicht zustande kommen lassen. Die hohen geistigen Dinge, das Große, das Ganze — Witiko hofft auf das Erlebnis des Großen im Leben, auf das Tun des Ganzen (53, 437, 438, 532; man vergleiche Rilkes Vorstellung vom »Großen«) —, sie umstehen als Ziele und Ideale das Leben, und man muß, um sie zu erreichen, ihre Ordnung, ihr Gesetz erforschen und verstehenlernen und auf das achthaben, »was die Dinge für sich fordern, und was ihrer Wesenheit gemäß ist« (653). Im »Witiko« wird dieses schwierige Thema noch einmal aufgenommen und auch hier von den Alten und Weisen geformt: »Wenn du zu tun strebst, was die Dinge fordern, so wäre gut, wenn alle wüßten, was die Dinge fordern, und wenn alle täten, was die Dinge fordern; denn dann täten sie den Willen Gottes.« Worauf Witiko antwortet: »Oft weiß ich nicht, was die Dinge fordern.« — »Dann folge dem Gewissen, und du folgst den Dingen« (768). Die göttliche Stimme, die im Gewissen spricht, ist eben die gleiche, die aus den Dingen tönt. Hier hilft nichts anderes, als dem inneren Drang zu folgen, »der einem zu einem Ding führt, in dem man dann sein Glück und seine Befriedigung findet«. Wenn man die Wesenheit und »Gesetzmäßigkeit« der Dinge erfahren hat, d. h. ihr Göttliches und das Göttliche ihrer Schickung, mit der sie oft auch als zunächst »fremde Dinge«, die den Menschen verwirren und aus seinem Wesen schlagen, an den Menschen herantreten, dann vermeidet man »ein Mißverhältnis der Dinge«, dann geschehen die »Zustimmungen zu unserem Körper aus der Eintracht der Dinge«, die Harmonie, denn »nun fließen die Dinge am Menschen vorüber, wie sie fließen« und tragen ihn zu seiner

Digitized by Google

Erfüllung: wo der Mensch zuerst den Dingen, besonders den Naturdingen gedient hat, ihnen zu Willen ist und sie nach ihrem inneren Gesetz, nach ihrem Gebot, »was sie verlangen und was sie verweigern« zu erforschen strebt, da öffnen sich ihm die Dinge und dienen dem Menschen. »Die natürlichen Dinge gehen ihren Lauf, wir mögen noch so großen Schmerz darüber empfinden. Es ist aber in unsere Macht gegeben, die Wesenheit dieser Dinge zu ergründen und sie nach derselben zu gebrauchen. Dann gehorchen uns die Dinge« (Prokopus) [1]).

Das Ideal wird die Ausgewogenheit von »Herrschaft und Dienst«, das In-der-Mitte der Dinge stehen, der geistigen und der körperlichen, wie es auch Bachofen andeutet. Es ist jene geistig-sittliche Haltung, die Stifter vorzüglich in der Gestalt der Mathilde aus dem »Nachsommer« als Bild der Ruhe und der »Vergebung« verkörpert findet. »Sie sprach mit Einfachheit, ohne von den Gegenständen beherrscht zu werden und ohne die Gegenstände ausschließlich beherrschen zu wollen« (240). — Hier ruhen die letzten und höchsten Erkenntnisse der stifterschen Dingerfahrung, d. h. seiner Lebenskunde und Humanität überhaupt. Die Dingerfahrung trägt ethischen Charakter und formt das Leben. Kein Zweifel aber auch, daß diese Dingverehrung und die Macht, die hier den Gegenständen über das Leben eingeräumt wird, leise zu einer Dingmystik führen (wie sie sich dann später herausbildet), in der die Dinge sich sozusagen völlig verselbständigen, magisch aus dem allgemeinen Lebenszusammenhang herauszutreten scheinen und ihr eigenes beseeltes und doch im Erkanntwerden durch den Menschen erst sich vollendendes Leben führen. Im Symbolismus ist diese Entwicklung weiter zu verfolgen.

Doch zuvor muß man, um das Durchgehende dieser neuen Dingdemut zu zeigen, auf Keller hinweisen, der wie Stifter gerade durch Goethe zu der mächtig starken und im ganzen sittlichen Lebenszusammenhang verhafteten Ehrfurcht vor dem Gegebenen geleitet wurde. Schon in der meisterhaften Gotthelfkritik klingt dieser Ton an: sein neues Glaubensbekenntnis aber legt Keller zu Beginn des dritten Teils des »Grünen Heinrich« nieder in einem Kapitel, das in der zweiten Fassung die bezeichnende Überschrift »Arbeit und Beschaulichkeit« erhält. Da spricht er wie Stifter oder Bachofen von der neuen hingebenden Liebe an alles Gewordene und Bestehende, welche das Recht und die Bedeutung jeglichen Dinges ehrt und den Zusammenhang und die Tiefe der Welt empfindet. Das ist das Erlebnis der Wirklichkeit, der inneren »Solidität« nach der Phantastik der romantisch bewegten Jugendjahre, die die Dinge willkürlich gebraucht

1) Prokopus (Bunte Steine, Nachlese, Inselverlag), S. 516; das vorhergehende aus der »Mappe« a. a. O. S. 599; vgl. Studien II, 622 und Nachlese S. 444, 445.

Digitized by Google

und ihres selbsteigenen Wertes nicht achtet, die Überwindung der subjektiven Fessellosigkeit durch das Streben nach den objektiven Lebensformen. Der Dichter hat die Aufgabe, nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt, das Wesen und die Geschichte der Dinge zu sehen und ihr Wesentliches gleich zu fassen und mit Fülle darzustellen, er will darum mit Liebe und Behutsamkeit die Dinge behandeln und sich an die Natur halten, nichts Überflüssiges und Müßiges machen, das »Ungefähre« meiden und den Inbegriff suchen, wie jede wahre Kunst. Es gilt, stille zu halten vor der Natur, die Dinge sprechen zu lassen, nicht über sie zu reden. »Nur die Ruhe in der Bewegung hält die Welt und macht den Mann; die Welt ist innerlich ruhig und still, und so muß es auch der Mann sein, der sie verstehen und als ein wirkender Teil von ihr sie widerspiegeln will. Ruhe zieht das Leben an, Unruhe verscheucht es; Gott hält sich mäuschenstill, darum bewegt sich die Welt um ihn. Für den künstlerischen Menschen nun wäre dies so anzuwenden, daß er sich eher leidend und zusehend verhalten und die Dinge an sich vorüberziehen lassen als ihnen nachjagen soll; denn wer in einem festlichen Zuge mitzieht, kann denselben nicht so beschreiben wie der, welcher am Wege steht«[1]). Keller ist noch weit entfernt von der Tragik, die für den Künstler in diesem Am-Wege-Stehen und Sich-Abseitshalten liegt, weit entfernt von der Erkenntnis, welche Qual aus diesem Einsamkeitserlebnis bricht; die Akzente haben sich seither gewaltig verschoben. Das Schauen wird, wo die seelische Verfeinerung auf Kosten der Lebensfestigkeit geht, als ein Muß, nicht mehr als Lust oder höchstens als qualvolle Lust empfunden; die notwendige Abstandshaltung wird schmerzhaft als Trennung vom vollen Leben genommen, als »Gegenüber«, das Schauen wird zum Zuschauen und die geistig schauende Durchdringung des Lebens wird zugleich Lähmung des Lebenswillens selbst. »Das Leben gestalten und erkennen: das heißt: nicht mehr leben wollen und können«[2]). Das ist ein Äußerstes an typisch moderner und dekadent verfeinerter Haltung, die Keller noch

1) Dazu die Stelle aus dem »Verlorenen Lachen«: »Wenn sich das Ewige und Unendliche immer so still hält und verbirgt, warum sollten wir uns nicht auch einmal eine Zeit ganz vergnügt und friedlich still halten können?« — Fontane, der einmal selbst bekennt: »Die Dinge beobachten, gilt mir beinahe mehr, als sie besitzen«, erhebt immer wieder die Forderung, man solle den Gegenstand, das Ding selbst sprechen lassen; desto freier sei er von zufälligen oder wohl gar der darzustellenden Idee widersprechenden Eigenschaften und Angewöhnungen des Dichters. Übrigens hebt er als eine Eigentümlichkeit Kellers hervor, er kenne kein suum cuique und überließe erbarmungslos die ganze Gotteswelt seinem Keller-Ton, übersieht aber, daß er genau selbst so tut. Vgl. Th. Mann, Rede und Antwort, Berlin 1922, S. 76, 92 ff.; 109.

2) Strich a. a. O. S. 168.

Digitized by Google

ganz fremd war; denn ihm bedeutet Schauen des Lebens keinen Verzicht auf Leben. Schopenhauer aber (und nach ihm Nietzsche) hat durch seinen Satz von der Kunst als willenloser Anschauung des Lebens und damit als der Erlösung vom Leben bestimmend auf die tragische Lebensauffassung des modernen Künstlers gewirkt; aber er hat auch von dessen Aufgabe gesprochen, das eigentliche Wesen des Gegenstandes, seine Idee, das jedem Dinge zugrunde liegende unwandelbare Ewige zu erkennen und dann das Wesentliche schauen zu machen (wie Keller und Fr. Th. Vischer); er hat vom Dichter als dem wesentlichen Menschen gefordert, das stellvertretend auszudrücken, was die andern nicht können. »In jedem Geiste, der sich einmal der rein objektiven Betrachtung der Welt hingibt . . . ist ein Streben rege geworden, das wahre Wesen der Dinge, des Lebens, des Daseins zu erfassen. Und jedes Kunstwerk ist bemüht, das Leben und die Dinge so zu zeigen, wie sie in Wahrheit sind.«

Die gleiche Haltung gegenüber der Wirklichkeit um die Mitte des 19. Jahrhunderts will einen geisterfüllten Realismus, der den Glauben an das Ewige und Göttliche der Dinge besitzt, einen Realismus im Sinne Goethes, für den der Geist der Wirklichkeit das wahre Ideale ist oder so wie es Stifter sagt, Gott sei am allerrealsten in seiner Welt. — Bezeichnend, daß die neue abstandnehmende Haltung gegenüber den Dingen, die sich dann später so tragisch auswirkt, das rein gegenständlich-objektiv aufnehmende und deutende Abzeichnen der Dinge auch in die ganz subjektive Lyrik eindringt und dort bei Mörike und C. F. Meyer die neue Form des Dinggedichtes schafft, das eben die schauende, symbolsetzende und das innere Gesetz erkundende Umgreifung eines Dinges erstrebt [1]). Mörikes Gedicht »Auf eine Lampe« und Meyers »Römischer Brunnen« sind die ersten klassischen Vertreter des Dinggedichtes. Rilke gibt seine Vollendung.

II.

Stifter sprach schon von den Dingen, die sich an ihm versündigen: Nietzsche nun redet bereits von der »natürlichen Grausamkeit der Dinge«. Bei ihm also schreitet die Beseelung, Belebung und Verselbständigung der das menschliche Leben selbsteigen bedingenden Dinge weiter. Es dämmert das Bewußtsein, daß die Dinge schließlich sich dem Menschen geheimnisvoll entziehen und von diesem in ihrer Wesenheit nicht erkannt werden können. »Das Wesen des Dinges ist dem Gedanken unerreichbar« — die Frage tritt also hier in das erkenntniskritische Stadium; der Glaube Goethes und Stifters, daß ein Wort wirklich die Sache, das Ding zu decken

1) K. Oppert, Das Dinggedicht. Vierteljahrsschrift IV, 1926, S. 747—783.

Digitized by Google

vermöchte, weicht dem Verdacht, daß die Dinge und das Denken nicht miteinander identisch, nicht adäquat seien. »Es ist nicht wahr, daß das Wesen der Dinge in der empirischen Welt erscheint« und ein andermal: »Warum sieht der Mensch die Dinge nicht? Er steht selber im Wege; er verdeckt die Dinge.« Wiewohl aber das Wesen der Dinge nur eine Erdichtung des vorstellenden Seins ist, ohne welche es nichts vorzustellen vermag, ist es die Aufgabe, die Dinge zu sehen, wie sie sind. »Uns von den Dingen besitzen lassen (nicht von den Personen) und von einem möglichst großen Umfang wahrer Dinge! Was daraus wächst, ist abzuwarten: wir sind Ackerland für die Dinge.« Ackerland für die Dinge, d. h. völlige Hingabe an sie, die Anerkennung ihrer Macht als des Fremden und das Leben Umgrenzenden. (»Erst am Ende der Erkenntnis aller Dinge wird der Mensch sich selber erkannt haben. Denn die Dinge sind die Grenzen des Menschen«). Solche Demut lehrt auch ein anderes Wort Nietzsches: »Und das heiße mir aller Dinge unbefleckte Erkenntnis, daß ich von den Dingen nichts will; außer daß ich vor ihnen daliegen darf wie ein Spiegel mit hundert Augen.«

Die Beziehungen zwischen Mensch und selbsteigenem Ding sind geheimnisvoll wechselwirkend: »Die Dinge rühren unsere Saiten an, wir machen die Melodie daraus.« Auf der anderen Seite dann das Hineinfühlen in jene persönlich-seelisch gedachten Dinge, die vom Menschen eben oft nicht gerecht behandelt werden, auch nicht behandelt werden können, weil er sie nicht erkennt. Und darin ruht die Versündigung gegen die Dinge und wiederum fließt daraus deren Grausamkeit gegen den sie mißhandelnden und ihr Gesetz verletzenden Menschen. Nur der Dichter steht kraft seiner Inspiration in den Dingen, daß sie ihm dienen; er weiß um ihr inneres Gesetz und wird ihnen gerecht, darum dienen sie ihm gerne. Es ist, als ob die Dinge selber herankämen und sich zum Gleichnis anböten, so wie es Zarathustra geschieht: »Hier kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichnis reitest du zur Wahrheit (d. h. die Dinge sind die Wahrheit) . . . Hier springen mir alles Seins Worte und Wortschreine auf: alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will hier von mir reden lernen.« Die Dinge sehnen sich nach Erlösung im menschlichen Wort, in der Sinnhaftwerdung der menschlichen Erkenntnis — das Ding braucht den Menschen, um sich zu erfüllen, braucht die Erkenntnis durch ihn, ohne daß dadurch, im Gegensatz zur mittelalterlichen Lehre, eine Veränderung der Dinge eintreten würde. Es ist jene Erkenntnis, die nur der Liebe zuteil wird.

Die geheimen, magisch-mystischen Beziehungen zwischen Mensch und

Digitized by Google

Ding drängen sich immer stärker und reizsamer auf, die Verfeinerung und Beseelung der fremden Dingwelt nimmt immer mehr zu, die Dinge werden vollkommen von den Strahlen des Göttlichen und Symbolischen übergossen in jenem alten augustinischen Sinne: »Wir sehen die Dinge, weil sie sind, und sie sind, weil Gott sie sieht: also sehen wir in den Dingen und durch die Dinge Gott.« Die Dinge werden darüber hinaus in ihren Relationen zum menschlichen Leben mystisiert und magisiert, so wie es Novalis einmal andeutet: »Sich nach den Dingen oder die Dinge nach sich richten ist eins.« Oder: »Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge.« Der neue Symbolismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts nähert sich den Dingen allein in jener, das Mystisch-Magische an ihnen erspürenden Haltung; und sein Charakteristikum besteht ja gerade darin, nicht nur Symbole zu schaffen, sondern selbst alle Dinge als Symbole des Unnennbaren zu nehmen, sie menschlich zu beseelen und die innere und geheime Verwandtschaft zwischen der menschlichen Seele und den Dingen künstlerisch zum Ausdruck zu bringen. Die Frage des Novalis, ob der Begriff »Ding« Gegenstand einer besonderen Wissenschaft sei (1803 erschien zu Leipzig J. J. Wagners Buch »Von der Natur der Dinge«), wird nun gleichsam durch die Tat bejaht: das Ding ist Gegenstand der menschlichen Seelen- und Umwelterfahrung innerhalb jener unsagbar zarten Schichten seelisch-sinnlichen Empfindens überhaupt. Zugleich erscheint hier all das, was bei Goethe oder noch bei Stifter unbewußt schlummert, in die Bewußtheit erhoben; auf der andern Seite wandelt sich aber das einfache Dingerlebnis Goethes und des von ihm herkommenden Realismus in ein vielfach auseinandergelegtes, in seinen Möglichkeiten fast flimmerndes. Die Beziehung von Ding und Mensch wird erst jetzt als seelisches Geheimnis genommen und ängstlich-lustvoll umspürt, sie wird mit einer neuen Reizverfeinerung und Psychologisierung, mit der nervösen Empfindlichkeit und seelischen Hingegebenheit des dingandrängenden Mystikers gefühlt. Das vordem klar faßbare Ding nimmt den Charakter des Unfaßbaren und Geheimnisreich-Magischen an; das ferne und zunächst fremde Eigenleben des Dinges erlebt und spürt man feiner und reizsamer in all seinen ahnungsreichen Möglichkeiten, die Lebensfähigkeit des Dinges scheint unendlich geweitet und erhöht, und ebenso seine seltsamen Berührungsflächen mit dem ängstlich hingegebenen, lauschenden, harrenden Menschen, und dieser achtet in seinem Durst nach dem Ungewöhnlichen, nach der Erkenntnis und Erfühlung von Fremdseelischem stärker und aufmerksamer auf die Schwingungen der Dinge, auf ihre Berührung, auf die Be-ding-ung seines Lebens und Fühlens. Und das um so mehr, weil sich durch dies neue, schmerz-

Digitized by Google

haft gesteigerte Dingfühlen neue Einblicke ins eigene Innere auftun, weil die tiefe Bedeutung der Dinge und ihrer reinen, vollen Erkenntnis für das Leben und das Maß der Lebenserfüllung und Lebenstiefe dem offenen und mit seelischer Bereitschaft hingegebenen Menschen aufgegangen ist. Die Dingdemut wird zur Dingmystik, Dingmagie, zu einer neuen Romantik der Dinge, die oft nur noch die »Melodie«, den »Schatten« der Dinge gibt, nicht mehr die Dinge selbst in ihrem klaren reinen Sein: man sieht die Dinge nicht mehr selbst, wohl aber magisch, wie es die Günderode von Novalis sagt, »der Dinge zukunftsvolle Keime«. (Man kann freilich hier auch von einer Aufhebung des »sacheigenen Charakters der Dinge« sprechen, von einer ungehörigen, dingfeindlichen Vermenschlichung der Dinge. Schelling, dem nach seinem eigenen Wort die Betrachtung und Erkenntnis des Wesens der Dinge das Höchste war, rügt einmal an Novalis die »Frivolität gegen die Gegenstände«).

Maeterlinck, der Verehrer und Herausgeber des Novalis, der Symbolist, ist notwendig zugleich ausgesprochener Dingmystiker, der nun nichts anderes tut, als den seltsamen Einklang von Ding und Mensch und ihre gegenseitige Erlösung fühlbar zu machen. Selbsterkennung, Sichverstehen, unsichtbares Sichgrüßen und Lieben der Seelen, ihre zarte Berührung — darum geht alles. Denn ihm scheint, daß die modernen Menschen sich selbst und ihren Brüdern näher sind als früher, daß die Seelen sich mehr und tiefer fühlen denn zuvor: »Sie betrachten und lieben einander viel ernstlicher und inniger. Sie verstehen zarter und tiefer das Kind, das Weib, die Tiere, die Pflanzen und die D i n g e«, heißt es im »Schatz der Armen« bedeutungsvoll, und gleich zu Beginn schreibt Maeterlinck: »Le silence est l'élément dans lequel se forment les grandes choses, pour qu'enfin elles puissent émerger, parfaites et majestueuses, à la lumière de la vie qu'elles vint dominer«. Denn nun herrschen die Dinge wieder, und der Mensch beugt sich demütig vor ihnen als denen, durch die er mit Schauer Gott erkennt, er beugt sich vor der »feierlichen Seite der Dinge, die man nicht sieht«. Maeterlinck weiß besonders von den »großen Dingen« (les grandes choses) und nennt als solche ernsten, unvergleichlichen Dinge: Schweigen, Liebe, Tod und Schicksal; er umfaßt also mit dem Wort »Ding« alle großen Mächte im Leben der Menschen und geht damit über die reine goethesche Dingandacht des Augenmenschen hinaus. Und wie in der Romantik und späterhin bei Bachofen mit der Verehrung des Chthonisch-Mütterlichen und Naturhaft-Tellurischen sind die Frau und die Mutter »die unbewußten geheimen Vertrauten aller unausgesprochenen Dinge«; sie bringen den Mann den Toren seines Wesens wieder nahe, weil sie selbst noch näher an den Urgewalten und dumpf-

Digitized by Google

geheimnisvollen Lebensgründen wohnen. »Denn sie wissen Dinge, die wir nicht wissen, und sie haben eine Leuchte, die wir verloren haben. Sie wohnen zu Füßen der N o t w e n d i g k e i t selbst und kennen besser als wir ihre vertrauten Pfade . . . man könnte glauben, daß alle unsere Beziehungen zu ihnen durch den Spalt dieses Urtores und in jenem unbegreiflichen Flüstern stattfinden, das ohne Zweifel die Entstehung der Dinge begleitete.« Die Frauen wissen um den frischen und wunderbaren Schmelz der Dinge, die noch nicht ausgesprochen sind, sie, »die verschleierten Schwestern aller großer Dinge«, stehen dem Unendlichen am Nächsten.

Maeterlinck beseelt die Dinge, er rückt sie in eine mystisch-magische Sphäre und erhebt sie zu reinen Symbolbegriffen; er ahnt ihre »tiefere, aber zögernde und verschwiegene Stimme«, ihre Vollkommenheit, denn sie, der gewöhnlichen Welt nicht zugehörig und diese doch seltsam bedingend, gehen aus dem Inneren des Tores hervor, d. h. aus dem Göttlichen, dessen Symbol sie sind; und doch bedürfen andererseits die anfänglich hilflosen Dinge des Menschen und ziehen aus ihm ihre Kraft. In die Sphäre der Dinge zu kommen, die nicht trügen, ist dem Menschen hohes Glück; und wenn Maeterlinck sagt, es genüge nicht, die Wahrheit zu besitzen, die Wahrheit müsse uns besitzen, so weiß man, daß für ihn die Wahrheit auf dem Grund der Dinge ruht, daß also für Wahrheit das Wort »Ding« gesetzt werden kann und der Sinn dieser Aussage sich dann erst in seiner ganzen Tiefe enthüllt; man spürt: die Dinge sollen den Menschen besitzen, er soll sich ihnen demütig unterordnen.

Das Ding wird durch die anschauende und ehrfürchtige Liebe des Menschen in seinem Wesen erkannt und dadurch erlöst — dieser tiefe Gedanke kehrt immer wieder [1]). Die neue Dingmystik (oder Dingmagie) findet innerhalb des Symbolismus am Ende des 19. Jahrhunderts 1899 ein umfängliches Zeugnis in Rudolf Kaßners Buch »Die Mystik, die Künstler und das Leben«, in dem die englischen Frühsymbolisten impressionistisch-reizsam erfühlt werden (2. Auflage »Englische Dichter«, 1920). Zugleich enhüllt sich darin mit seltener Eindringlichkeit das Wesen des neuen impressionistischen Künstlers, der keine Gestalten, sondern die Seele schaffen will und sich auf dem Weg zu den andern verliert (147). Immer und immer wieder handelt es sich um die Selbsteigenheit der das Leben der Menschen bedingenden Dinge und um ihre mystische Verinnerlichung und Beseelung. Die Dinge werden nicht als natürlich Gewordenes und natürlichen Gesetzen Unterliegendes betrachtet, son-

1) Vgl. Landsberg, in der Einführung zu seiner mit H. Lützeler besorgten Novalis-Auswahl (Religiöse Schriften, Köln 1923), S. 6—9.

Digitized by Google

dern man empfindet sie als etwas Absolutes, unabhängig Bestehendes, als eine Macht, wo der Dichter dann nur Diener des in ihnen beschlossenen höheren Sinnes ist. Demut vor dem symbolischen Ding — sie ist dem Sänger vorzüglich eigen: denn die Erscheinungen, d. h. die Dinge gewinnen Macht über ihn und er singt sie, er entdeckt nicht wie der Mystiker die unbedingte Freiheit der Seele in intuitivem Schauen, sondern eben die Macht der Dinge und er weiß, wie relativ, wie augenblicklich die eigene Ungebundenheit ist, wie sehr die Dinge herrschen! Das ist die ganze Weisheit, das Gesetz der Sänger und Dichter, jenes neuen impressionistischen Dichters, den — Hofmannsthal wird es dann sagen — die Dinge bestürmen und anpacken, weil sie gefühlt und verstanden sein wollen und den Dichter zur Deutung oft qualvoll drängen. »Ein Ding verstehen heißt Ohr für seine Musik haben«. Das ist nichts anderes als die liebende Erkenntnis der Eigentümlichkeit jeden Dinges, die bei Stifter und besonders bei Goethe so hervortritt, und Kaßner nennt dann auch in diesem Zusammenhang Goethe, der als Lyriker jedes Ding in seiner Eigenheit nimmt: er spannt es wie eine Saite, bis es einen Ton gibt und Musik geworden ist. Shelley aber höre in den Dingen, denen sein Auge offen ist, überhaupt nur Musik, und sein Dichten sei ein Leiden an den großen Harmonien (80). Der Dichter erleidet die Dinge und er leidet an den Dingen — das ist die Verfeinerung und Impressionierung des realistischen Verhältnisses zur Wirklichkeit, wie es durch Goethe, durch Stifter und Keller etwa dargestellt wird: Reizsamkeit, Nervosität beherrscht nun das Verhältnis zur Welt der Gegenstände und Erscheinungen, die Demut wird zur fast krankhaft offenen Empfänglichkeit und Passivität: der Dichter, so führt Kaßner ein Wort von Keats an, ist da, Eindrücke zu empfangen, seine Seele muß sich den Dingen um ihn herum verschenken, sich in ihnen verlieren. »Laßt uns öffnen unsere Seelen wie Blumen, und seien wir passiv und empfänglich« (98). Man darf nicht über die Dinge hinausdenken, auf ihre Kosten denken, sie beinahe zu Tode denken, wie es Swinburne getan hat, der darum auch die Dinge verletzt und mißbraucht hat, ihnen nicht »gerecht« geworden ist und so von den Dingen, die ihm nur die Oberfläche darbieten, allein den Schein empfängt. Und ebenso verfeinert sich, wie schon angedeutet wurde, die schauende Haltung des Realisten dem Leben gegenüber zu einer nur zuschauenden, entsagenden und zur nervösen Qual: bei Hofmannsthal, bei Heinrich und Thomas Mann und bei Rilke wird diese lebensferne Haltung zum künstlerischen Problem überhaupt. Das moderne Einsamkeitserlebnis hat hier eine seiner tiefsten Wurzeln, und es grenzt an das Todesproblem, wenn die Dichtung dann als Gegensatz des Lebens empfunden wird,

Digitized by Google

als Tod, wenn Kunst und Tod in dieser Weise zusammentreten [1]). Der Dichter erkennt die Schönheit als ein für immer vom Leben Getrenntes und gerade darum von ihm Ersehntes; für alle Zeit trennt den Dichter vom Leben das Bild des Lebens (114, 167, 168).

»Mystiker sprechen von der einen Seele, die in allem lebt, und Kunst bedeutet dann ein wechselseitiges Erkennen und Begaben«. Das ist — mit platonischen Anklängen — die Grundüberzeugung des Symbolismus vom Erkennen und Sichberühren der Seelen, und der Dichter, der nicht nur, wie der Sänger in Schillers »Weltalter«, »der Dinge geheimste Saat« behorcht, sondern — das ist die Steigerung und subjektivistisch-moderne Verfeinerung — der selbst alle Dinge in sich hat, wie der Symbolismus und wie es auch Rilke meint, erkennt nun die Dinge in ihrem innersten Kerne wieder. Im Bild ist das Ding selbst, sagt Kaßner, weil der Dichter darin ist und weil Ding und Dichter sich heimlich verwandt sind und sich wechselseitig be-»ding«-en. So strebt das Ding zu seinem Bild wie zu seiner Notwendigkeit und seiner Vollendung, d. h. zum Dichter und in dessen Seele, dieser erlöst es, wie es schon die Romantiker wollten, indem er des Dinges tiefsten Sinn erkennt und in Bild und Gestalt sichtbar macht.

Und nun kommt bei Kaßner eine seltsame und tiefe Wendung des Dinggedankens, dort wo er von Swinburne und dessen metaphorischer Sprache redet. »Er lebt nicht mehr mit den Dingen, sondern empfängt sie in ihrer letzten Schönheit . . . er war bei der Geburt der Dinge nicht dabei, er kennt ihre Wurzeln und ihr Werden nicht . . . In den Augenblicken der höchsten Lust und letzten Opfer, in den Stunden, wenn ihre Leidenschaft ein Fest und die Seele Form wird, sieht Swinburne die Dinge« (170). So nennt denn Kassner den englischen Dichter einen Menschen, der die Schönheit erkenne, wo sie nur ein anderer Name für den Tod ist, und überschreibt diesen Abschnitt sinnbildlich »Von der letzten Schönheit der Dinge«. »Die letzte Schönheit, bis zu der ein Ding kommen kann, ist immer sein Tod.« (»Tod ist das Ziel dem Reifen aller Dinge« sagt ein Romantiker, G. H. Schubert; bei Brentano heißt es: »Bloßes vollendetes Dasein ist Tod. Schönheit ist Tod«) [2]). Dingmystik und Toderlebnis grenzen eng aneinander; der Tod gehört ja zu den »großen Dingen«,

1) Darüber soll später einmal in weiterem Zusammenhang gesprochen werden. — Strich a. a. O. S. 207.

2) Dazu Schleiermacher in den »Monologen«: » . . . durch Vollendung nähert jede Natur sich ihrem Gegensatz. Der Gedanke, in einem Werk der Kunst mein inneres Wesen und mit ihm die ganze Ansicht, die mir die Menschheit gab, zurückzulassen, ist mir wie die Ahnung des Todes.«

Digitized by Google

auch er ist wie alle Dinge dem Menschen innerlich verwandt und er spiegelt diese Verwandtschaft wieder. (Bei Rilke vertieft sich dann in anderer Weise diese Verwandtschaft von Ding und Tod.) Solch Verhältnis erklärt erst das »unsägliche«, feierliche Wesen der Dinge, das auch Maeterlinck spürt. »Für die Menschen ist immer in den Dingen etwas, wofür sie keine Worte haben und das sie gerade darum, weil es unbewußt in ihnen selbst lebt [1]), in den Dingen als das Unsagbare, als das Geheimnis empfinden, an dem sie fortleben, abenteuern, wenn man will, und dessen Erkenntnis für sie irgendwie das Ende bedeutet.« Das ist, etwa Goethe gegenüber, eine unerhörte Weiterentwicklung und magische Psychologisierung des Dingerlebnisses. Völlige Dingerkenntnis ist Selbsterkenntnis, Vollkommenheit ist Todesnähe (»Wer die Schönheit angeschaut mit Augen, ist dem Tode schon anheimgegeben«). So leben die Menschen an dem Unreifen der Dinge, an ihrem Unbewußten fort, weil Reife selbst schon Ende und Tod bedeutet. — Vielleicht darf man in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß ein anderer Engländer, Walter Pater, — Kaßner nennt auch ihn, wie er auch Maeterlinck nennt — von der trauervollen Reife der Antike spricht, die dann eintrete, wenn diese Jugendzeit der Menschheit sich selbst gesehen und befriedigt habe. Pater weiß auch von dem zarten Duft einer verfeinerten, anmutigen Verfallszeit, von dem veredelnden Gedanken des Todes und spricht einmal in seinem Aufsatz über Botticelli von dem Gefühl des Druckes der großen Dinge, von ihrer tiefen Traurigkeit, vor denen die Menschen zurückbeben [2]). Und im »Dorian Gray«, in einem Buch, in dem die weltlich kostbaren Dinge mit Inbrunst gepriesen werden, steht der Satz: »Hinter jedem auserlesenen Ding der Welt steht eine geheime Tragik.« Und ein andermal: »Ich bin eifersüchtig auf jedes Ding, dessen Schönheit nicht stirbt«. Dorian selbst, der die kostbaren Dinge so liebt und um sich sammelt, wie des Esseintes in Huysmans »A Rebours«, wird tief ergriffen von dem Gedanken an den Untergang, den die Zeit schönen und wunderbaren Dingen bereitet. Die ästhetisch verfeinerte Dingmystik und das ästhetisch erhöhte Todeserlebnis ziehen also tiefe und weite Kreise in die Dichtung des Impressionismus.

Der neue lyrische Mensch, Swinburne, ist zugleich auch der ästhetische

1) Kraft der inneren Verwandtschaft von Ding und Mensch; Dingerkenntnis ist Selbsterkenntnis, ist im Sinne des Novalis »Bemächtigung des transzendentalen Selbst«. Minor II, 117; von Maeterlinck im »Schatz der Armen« zu Beginn des Emerson-Aufsatzes angeführt.

2) W. Pater, Die Renaissance. Deutsch von W. Schölermann, Jena 1910, S. 7, 75, 80, 118 f.; 216, 260, 261.

Digitized by Google

Mensch, der sich vom Leben abschließt und ein großes Kunstempfinden zu Ende führt, der die Schönheit platonischer Art erstrebt. Die Schönheit »ist die Vollkommenheit, wie sie die Dinge von irgendeiner glücklichen Stunde unseres Gefühls und unserer Gedanken annehmen, sie ist eben die Kunst, bis zu der herauf die Dinge an der Liebe vergangener Geschlechter sich emporgelebt haben. Es ist die schon einmal gedeutete Seele der Dinge« (214). Ihre Erkenntnis, d. h. ihre Reife bedeutet Tod. Jedes Ding stirbt an seiner Schönheit (186); Dingseligkeit also ist Todesseligkeit, auch für Rilke. Die Verlegung des Dingerlebnisses in die mystische Schicht ist damit vollkommen geworden. Leben als Schicksal und Wesenserkenntnis der Dinge stehen in einem Wechselverhältnis: die Fähigkeit, Schicksal zu erleben, sagt Kaßner, gibt ein Recht auf das Wesen der Dinge, ihre Geburten, ihr Sein.

Der repräsentative Vertreter dieser neuen lyrisch-impressionistischen Richtung ist neben und vor Rilke in gewissem Sinne Hofmannsthal, der passiv-aufnehmende, reizsam erspürende Dichter der seelischen Eindrücke, und bei ihm spielen dann auch die das feinnervige Leben bedingenden und bedrängenden Dinge eine große Rolle. Hofmannsthal hat wohl auch einen spürbaren Einfluß von Kaßner und dem von ihm gedeuteten englischen Symbolismus erfahren, aber auf der anderen Seite paßt Kaßners Bestimmung des modernen Dichters so sehr auf Hofmannsthal selbst, daß man fragen muß, wieweit diese neue Gestalt nicht geradezu an Hofmannsthal erlebt und gesehen wurde. »Die Tatsachen unserer Seele sind unsere Verse, und nichts weiter. — Unsere Verse stellen keine Verbindung her zwischen dem wenigen, das wir haben, und dem vielen, das wir möchten . . . Unsere Verse haben Traum und Leben in sich aufgesogen und sind mehr als wir . . . Wer uns kennen lernen will, wird nichts absolutes vorfinden als unsere Verse, und diese bedeuten unsere Seelen . . . Unsere Seelen sind Tatsachen, aber wir konnten doch nur Möglichkeiten des Lebens zeigen. Das Leben selbst ist für uns noch keine Tatsache geworden. Doch schon jetzt gibt es Anzeichen dafür. Das Leben wächst an den Träumen, und das Höchste, was der Dichter dem Weisen geben kann, ist ein Weiterwerden des Gewissens.« So entwickelt Kaßner die seelische Struktur des modernen Dichters (190); und in seinen Worten ist alles beschlossen: die ethische Indifferenz und Relativität des Impressionisten, die schmerzhafte Distanz vom Leben, der Fluch, das Leben zu erleben wie ein Buch und nur zuzuschauen, der Zwang zur Selbstanalyse, zur Anatomie des eigenen Seelenlebens, die Flucht aus dem Leben und der Rausch nach Sensationen und seelischen Nervositäten, nach den »Dingen«, die das Leben bereichern und umstellen.

Digitized by Google

Daß es die »schönen Dinge« sind, die auserwählten Kostbarkeiten mit dem Zauber der versunkenen Tage, daß es ein Reich der Kultur, des Gezogenen und Gezüchteten, Verfeinerten, Entwickelten und Glänzenden ist, die Renaissance etwa oder das Rokoko, ist nicht nur eine weitere Verfeinerung und Steigerung, eine neue Möglichkeit des Dingerlebens und Dingerspürens, sondern es ist auch bezeichnend für die seelisch-sinnliche Verfassung des Impressionismus [1]). In diesem Sinn erklärt dann auch Nietzsche: »Künstler der décadence fliehen in die Form und Schönheit, in die auserwählten Dinge.« Hier ist die Wandlung des Dingerlebnisses seit Stifter besonders deutlich: das achtsame Hören auf die Sprache der Dinge als die Sprache des Lebens überhaupt wandelt sich zu einer Flucht aus dem Leben in die Schönheit der Dinge, in die von Schönheit und Ferne verklärten Dinge, »die wir — so sagt Hofmannsthal — herbeirufen, wenn unsere Gedanken nicht stark genug sind, die Schönheit des Lebens zu finden, und fortstreben hinaus nach der künstlichen Schönheit der Träume«. Wilde verkörpert ähnlich diese Sehnsucht nach den schönen Dingen, die uns nichts angehen, nach den nutzlos großen. »In der Dichtung kann man nur Dinge gebrauchen, die man im Leben zu gebrauchen aufgehört hat«, also die vergangenen, erwählten, die in der Schönheit sich erschöpfen. »Wer schönen Sinn in schönen Dingen findet, hat Kultur.« Der sittliche Grund von Stifters Dingliebe wird also zu einem mehr ästhetischen. Und so hat auch der Dichter keine andere Aufgabe, als die schönen Dinge zu machen, sich all den Dingen und ihrer grenzenlosen Schönheit hinzugeben und die Trunkenheit von fremden Dingen zu fühlen. Aber Hofmannsthal weiß doch auch wie Wilde, wie Pater oder Kaßner von der trauervollen Reife der Dinge, von der Schönheit gerade der Dinge, »denen wir entsagen«, er weiß von ihrer tödlichen Vollkommenheit, von der wissenden Wehmut der Sterbensreife, von der blühenden Schönheit des Todes, von der Thomas Mann spricht. Was Hofmannsthal an d'Annunzio besonders liebt, ist dies, daß jener die »innerste Schönheit und Traurigkeit der wechselnden Dinge« fühlt. In den »Terzinen über Vergänglichkeit« webt unsäglich zart solche Stimmung:

»Dies ist ein Ding, das keiner voll aussinnt,
Und viel zu grauenvoll, als daß man klage:
Daß alles gleitet und vorüberrinnt . . .«

Dingdemut wird nun zu lustvollem Dienst an den Dingen, zum Willen überhaupt, ein »neues Leben dienend hinzubringen«.

1) Zur Verdeutlichung jetzt: Loris. Die Prosa des jungen Hofmannsthal, Berlin 1930 bes. S. 50 ff.; 85—102, 103 ff.; 144—173, 193 ff., 202 ff., 259.

Digitized by Google

»Der Duft der Blumen redete ihm nur
Von fremder Schönheit — und die neue Luft
Nahm er stillatmend ein, doch ohne Sehnsucht:
Nur daß er d i e n e n durfte, freute ihn.«

Dieser Dienst an den Dingen bedeutet schmerzhafte Öffnung und Hingabe, mehr noch ein Sichverlieren der zarten und bloßliegenden Seele, die ängstlich passiv dem grausam verletzenden Sturm der Dinge entgegenzittert und sie empfängt, sie aufnehmen und die nach Deutung Dringenden fassen und gestalten soll. Sie muß sich von ihnen in qualvoller Wollust packen lassen. Es ist jene »unheimliche Willenlosigkeit, die sich nach und nach als Grundzug des in der gegenwärtigen Literatur abgespiegelten Lebens herauszustellen scheint, jenes Erleben des Lebens nicht als einer Kette von Handlungen, sondern von Zuständen«, wie es Hofmannsthal einmal in einem Aufsatz über d'Annunzio hellseherisch andeutet. Ihn beherrscht das ängstliche Gefühl gegenüber einer Welt, in der »Kleines hat soviel Gewalt«.

Schließlich aber: jenes Land der traumhaft schönen Dinge, in die der Dichter sich flüchtet, der Traum selbst, er ist eins mit Mensch und Ding durch seine Vergänglichkeit. Ding steht hier ebenbürtig neben Mensch und Traum, und der Mensch muß die tiefe Verwandtschaft, die mystische Verbindung zwischen sich und den Dingen, auch jenen Erscheinungen, die noch den Schmelz der ungelebten Dinge an sich tragen, die das Reine und Göttliche unberührt darstellen, nicht nur im Traum spüren. Er muß sich trotz des Traumes bemühen, die Dinge in ihrer Wesenheit zu sehen und sich einzuprägen, das »Ungefähre« zu meiden und ihrem inneren Wesen gerecht zu werden, auch wenn ihre natürliche Grausamkeit den Menschen verletzt. — Tizian — er war »der Dinge Bändiger«, »er lehrte uns die Dinge sehen«, heißt es von ihm, er konnte die Dinge in Verlangen schwellen lassen, sie beseelen, so wie auch Hofmannsthal die Dinge magisch beseelt, die geheimen Dinge, von denen nichts weiter zu sagen ist, als daß sie da sind, auf deren Spur man lauscht, mit deren Wesen und Kern man hohe Rede tauschen kann, auch auf dem Sterbebette. Im »Tor und dem Tod« leuchten plötzlich in der bangen Erwartung des Ungeheuren die berauschenden und ängstigenden Dinge in der Erinnerung auf, die erlebten Dinge aus der Kindheit, aus der Knabenzeit: »Wie waren da lebendig alle Dinge dem liebenden Erfassen nah gerückt«. Der Glanz der Dinge aber wird durch Schatten erhöht, ihre geheimnisreiche Vollendung umdunkelt das größte Ding, der Tod, und dieser kann dann die wundervollen Worte sprechen:

Digitized by Google

»Wenn in der lauen Sommerabendfeier
Durch goldne Luft ein Blatt herabgeschwebt,
Hat dich mein Wehen angeschauert,
Das traumhaft um die reifen Dinge webt.«

Nur wenn der Mensch im Leben die Dinge nicht zur Reife gebracht hat, ihnen keinen Inhalt zu geben vermochte, nur dann enthüllen sie im Tod des Menschen ihre Inhaltslosigkeit — »die Flamme ist den Dingen ausgerissen« — und der Tor muß, weil er die Dinge nicht erkannt hat, leidvoll fragen:

»Warum bemächtigt sich des Kindersinns
So hohe Ahnung von den Lebensdingen,
Daß dann die Dinge, wenn sie wirklich sind,
Nur schale Schauer des Erinnerns bringen?«

Die Dinge als die das Leben bestimmenden Mächte tragen auch hier einen ausgesprochenen Gefühlswert, sind beseelt und aus ihrem sozusagen neutralen Wesen herausgehoben in eine Sphäre des Lebendigen und Persönlichen, ja sie sind bis zu einem gewissen Grade überhaupt das Leben und sein Inhalt, sie fassen und schaffen in ihrer Wirkung auf den Menschen den Wert des Daseins, denn im Erkennen der Dinge ruht das Schaffen des Menschen. — Hofmannsthal hat sich später auch theoretisch über den Dichter und sein aus Grauen und Lust gemischtes Verhältnis zu den Dingen, die er beseelt und die ihm wiederum die Seele weiten, ausgesprochen, in der Schrift »Der Dichter und seine Zeit«, die wie keine andere, geschlossener noch als Kaßners Buch, die programmatische Wesensäußerung des aus dem ästhetischen Symbolismus hervorwachsenden Impressionismus enthält und formt. Der Dichter, ein Stimmungsmembran, ein Seismograph, den jedes Beben in Vibration versetzt, unerhört verfeinert im Tast- und Reizvermögen, wohnt wie jener chinesische Kaiser »in der Mitte aller Dinge«. Er ist da und wechselt lautlos seine Stelle, ist nichts als Auge und Ohr und nimmt seine Farbe von den Dingen, in denen er wohnt, er ist der Zuseher, nein der versteckte Genosse, der lautlose Bruder aller Dinge, und das Wechseln seiner Farbe ist zutiefst eine innige Qual: denn er leidet an den Dingen, und indem er an ihnen leidet, genießt er sie. »Keinem Wesen, keinem Ding, keinem Phantom, keiner Spukgeburt eines menschlichen Hirns darf er sein Auge verschließen. Es ist als hätten seine Augen keine Lider. Keinen Gedanken, der sich an ihn drängt, darf er von sich scheuchen, als sei er aus einer anderen Ordnung der Dinge; denn in seine Ordnung der Dinge muß jedes Ding hineinpassen.« D. h. sie muß vom Göttlichen durchwaltet sein und das Göttliche enthalten. Der Dichter also muß um alle Dinge wissen,

Digitized by Google

wie der Schauspieler, in dessen Falten alle Dinge wohnen. Als leidenschaftlicher Darsteller der heutigen und ewigen Dinge muß er sie alle darstellen und »jedes Ding nach seinem Werte ehren«, wie es auch Stifter und Goethe in ihrer Art taten — das ist der Dienst und die Demut vor den Dingen. »Denn dies ist das einzige Gesetz, unter dem er steht: keinem Ding den Eintritt in seine Seele zu wehren . . . Man kann kein Ding ausschließen und keines für so niedrig nehmen, daß es nicht eine sehr große Macht sei . . . Es ist nicht, daß er unaufhörlich an alle Dinge der Welt dächte. A b e r s i e d e n k e n a n i h n. Sie sind in ihm, so beherrschen die ihn.«

Der Dichter verhält sich in völliger Passivität, mäuschenstill wie jener Gott Kellers, er lauscht auf die Stimmen der fremden und vertrauten Dinge und kann sie verstehen und erlösen aus ihrer Stummheit, denn er wandelt, wie es Pater einmal vom Künstler sagt, zwischen den Geheimnissen der Dinge dahin, er versteht die innere Sprache, in der die stummen Dinge zu ihm reden. Indem er sie deutet, gehören und dienen sie wiederum ihm. Herrschaft und Dienst berühren sich und verschmelzen in einer magischen Einheit. Dieses Allverstehen gleicht fast einer franziskanischen, hier nur verfeinerten, modernisierten und psychologisierten Liebe zu den Dingen der göttlichen Welt, es ist »ein ungeheures Anteilnehmen, ein Hinüberfließen in jene Geschöpfe oder ein Fühlen, daß ein Fluidum des Lebens und Todes, des Traumes und Wachens für einen Augenblick in sie hinübergeflossen ist«. Hofmannsthal bekennt sich in solchen Sätzen zu einer inneren Verknüpfung mit dem All der Natur, der Erscheinungen, auch mit denen, die anderen unsichtbar sind. Und das Leiden an den schmerzhaft nach Erkenntnis und Deutung drängenden Dingen wird ausgeglichen dadurch, daß sie die durstige Gier nach ihnen stillen, — weil die Poesie »elend verlöschen würde, wenn sie dies nährende Gold nicht aus allen Fugen, aus allen Spalten in sich zöge«. Ding und Mensch liegen so in einer unaufhörlichen Verkettung der seelischen Beziehungen, aber anders als es etwa Fr. Th. Vischer mit seiner »Tücke des Objekts« meint, wiewohl Gedanken von Stifter und Nietzsche von der Grausamkeit der Dinge und ihrer Versündigung an den Menschen daran grenzen.

Diese neue, nervös betonte Allverbindlichkeit des Dichters gegenüber den Dingen wird nun nicht von Hofmannsthal allein ausgesprochen, sondern auch von anderen, und so erscheint sie für den Impressionismus als durchgehende Forderung. Thomas Mann sagt im »Tristan«, es sei der unausweichliche Beruf des Dichters, die Dinge bei Namen zu nennen und das Unbewußte zu durchleuchten. Wassermann heißt den Dichter den

Digitized by Google

Mund der Schweigenden, er wohnt im Mittelpunkt der Dinge [1]). Seine höchste Voraussetzung aber ist die »unbegrenzte Hingabe«, »opfervoller Dienst«. Die unbedingte Leidenheit des Dichters, das »Passions-Ich«, wie Döblin einmal sagt, wird hier ebenso gefordert wie in dem Satz Otto zur Lindes: »Laß dich die Dinge anpacken. Nur dann bist du ein Dichter. Das andere wäre Steinklopfen. Dies: laß dich die Dinge anpacken, du sollst nicht den Baum singen, sondern der Baum soll dich singen, das hat wohl kein Dichter bisher in dieser Konsequenz, Lebenskonsequenz gelebt« [2]). Es ist das bedingungslose Offensein für die Dinge, »Willenlosigkeit des Künstlers. Sein Werk d i e n t , so daß er das Werk werden läßt, indem er alles diesem Werke Feindliche fernhält . . . Das Sterben vor dem Objekt, das ist mein dichterisches Erschaffen des Objekts«. Die Ding- und Wirklichkeitsdemut des von Goethe herkommenden Realismus, die Dingdemut Dürers ist hier zu einer letzten Möglichkeit getrieben, die mit ihrer völligen Durchführung ebenso ans Unkünstlerische wie ans Mystische, an die Dingmystik selbst, grenzen kann.

III.

Die eigentliche und reine Dingmystik ist im dichterischen Werke Rilkes verkörpert; ihr gegenüber erscheint die spürende Dingerfahrung Maeterlincks, Kaßners oder Hofmannsthals nur als Vorstufe. »Vor Rilke ahnte man vielleicht, daß die Dinge lebten . . . er geht schon ehrfurchtsvoll mit ihnen um wie mit Seelen. Für ihn ist schon das Empfinden Andacht« [3]). Bei Rilke vollzieht sich eine bis zum letzten gesteigerte Beseelung und Erfühlung der Dingwelt, eine »Dingverinnigung«, die an die religiösen und metaphysischen Bezirke reicht, er schafft zugleich die vollkommene Ver-herr-lichung der Dinge, die dem Menschen und seiner Welt durchaus wertüberlegen sind: daher kann nun eigentlich nicht mehr von einer Vermenschlichung der Dinge, sondern in den Beziehungen der Menschen zu den Dingen nur von der Forderung einer Verdinglichung des Menschen gesprochen werden. Die Dinge verweilen in einer völlig objektiven, menschenfernen Sphäre, und doch sind sie von sich aus wieder mit den Menschen verbunden, aber um der Menschen willen, nicht um ihretwillen, denn sie sind selig in sich selbst. Sie besitzen zwei Seiten: sie sind die unbedingten Herren der Welt, und es ist ihnen eine Macht über das

1) Die Kunst der Erzählung, Berlin 1906, S. 41.

2) Arno Holz und der Charon, Berlin 1911, S. 49, 54, 88, 92 ff. — Döblin, Das Ich über der Natur, Berlin 1928, S. 156 ff.

3) W. Michel; vgl. G. Buchheit, R. M. Rilke, Zürich 1928, S. 121 f. — Fr. Koch, R. M. Rilke in: Neue österr. Biographie IV, 1927, S. 168—82. P. Zech, Rilke, Dresden 1930.

Digitized by Google

Menschliche eingeräumt, deren sie sich gar nicht ganz bewußt sein können; auf der anderen Seite jedoch scheinen sie wieder an den Menschen gekettet und der Mensch glaubt, auch die Dinge bedürften wie die Götter Hölderlins »das Herz der fühlenden Menschen«.

»Denn weil die Seligsten nichts fühlen von selbst,
Muß wohl, wenn solches zu sagen
Erlaubt ist, in der Götter Namen
Teilnehmend fühlen ein andrer,
Den brauchen sie . . .«

So scheint es dem Menschen auch mit den Dingen zu sein, und wenn Rilke dies auch weiß, wenn er fühlt: nicht die Dinge brauchen den Menschen, sondern der Mensch braucht die Dinge, um vollkommen zu werden, so ist es doch wirklich so, daß in seiner Dichtung die Dinge als die Götter der Menschen (denn sie verkörpern für Rilke einen reineren und unbedingt höheren Wert als es der menschliche sein kann) sich erst und zum erstenmal in vollkommener Klarheit wie in einem Spiegel erblicken; erst im Werk dieses Dichters finden sie letztes Verständnis, erst hier wird ihnen liebend demütiges Verstehen, Lauschen und Erkennen zuteil, erst hier leben sie, vom Dichter in ehrfurchtsvollem Umgreifen gestaltet, mit ihrem reinen und bleibenden Wesen in einem wunderbaren Bilde. Und in diesem Bilde lebt auch die Seele des Dichters, denn — so hat es ja schon Kaßner angedeutet — Dichter und Ding sind einander zugeordnet, sind verwandt, da alle Dinge gleichsam in ihm liegen und er sie nur in sich erkennen und gestalten muß, da, wie es Goethe in den »Wanderjahren« einmal sagt, die Elemente der sichtbaren Welt in der Natur des Dichters innerlichst verborgen sind und sich nur aus ihm nach und nach zu entwickeln haben, so daß ihm nichts in der Welt zum Anschauen kommt, was er nicht vorher in der Ahnung gehabt hat. Dieser Gestaltwerdung aber im dichterischen Bild bedürfen die Dinge an sich freilich nicht, sie sind in ihrer Wesenheit nicht davon abhängig, wohl aber bedarf ihrer der Mensch; darin ruht ein tiefgreifender Unterschied von der Dingerfahrung etwa Hofmannsthals, für den die Dinge den Menschen brauchen, um vollkommen zu werden. Rilke sieht darin eine Täuschung, die an sich leicht verständliche Umkehrung eines tief in den menschlichen Lebenszusammenhang eingreifenden Verhältnisses von Ding und Mensch, in dem der Mensch nur der dienende und nehmende ist. Denn immer bleiben die Dinge die Herren, auch wenn der Mensch sie aus ihrer göttlichen Ferne und Einsamkeit herausnimmt und glaubt, sie zu erlösen; wahnhaft nennt er sich dann »der Dinge Erlöser«. Wahn und Wahrheit also wären für Rilke in einem Satz wie diesem verbunden: »Das Sinnhaftwerden der

Digitized by Google

Dinge bedeutet ihre Erlösung. Der Mensch erlöst die Dinge mit durch magische Irrealisierung . . . Man muß verstehen, daß einerseits der Sinn an den Dingen vorgefunden wird, daß aber anderseits ohne das erschließende Herz dieser Sinn auch irgendwie nicht da wäre. Der Sinn ist gleichsam die Antwort, die das Ding dem Herzen gibt. Ist er da, so gehört er zum Sein des Dinges, aber das Herz mußte ihn erst ins Dasein locken« [1]). Rilke tut nun freilich nichts anderes, als solcher Art das Herz eines Dinges für sich ins erkennbare Dasein zu locken, sein Vertrauen zu erwerben, seinen Siun, seine »geheime Saat« zu erspüren, d. h. ihm die dichterische Form zu geben, in der allein das Ding ihm in seiner Klarheit und Wesenheit erscheint. Rilke steht, in schärfster und schmerzhaftester Verkörperung der von Hofmannsthal und Kaßner verkündeten Haltung des Impressionisten und Symbolisten, den Dingen ganz offen und wehrlos, gleichsam ohne seelische Haut, ohne Widerstreben gegenüber, er läßt sie alle in sein überfein empfindendes Innere ein und deutet nun sein Verlangen nach der Dinge Deutung, nach der Enthüllung ihres Seelischen und Symbolischen, nach der Erkenntnis dessen, was an ihnen auf Gott weist (und dies Verlangen in ihm ist zugleich seine seelische Rettung vor den Dingen), als Verlangen der Dinge, im Erkennen des liebenden Menschen sinnhaft zu werden; freilich nimmt er dann die Täuschung wahr und sieht, daß die Dinge in ihrem objektiven weltüberlegenen Wert und Sinn verharren, daß nur der Mensch sie erkennen muß, um durch hingebende, ichauslöschende Erkenntnis der Dinge zu Gott zu gelangen, denn die Dinge weisen auf Gott. Und so glaubt er nun keinem Ding den Eingang in seine Seele versperren zu dürfen, glaubt er in einem seelischen Zwang, der wohl zur Qual werden kann, sich in alles Dinghafte hineinfühlen, alles Dinghafte erkennen zu müssen; die »Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge« sind das erschütterndste Zeugnis dieser fast krankhaften Überempfindlichkeit und wehrlosen Offenheit [2]). »Blinden Dingen

1) Landsberg a. a. O. S. 8, 9. — Rilke: »Die Kunst ist der dunkle Wunsch der Dinge. Sie wollen Bilder unserer Geheimnisse sein.« In Wahrheit machen wir sie erst zu Bildern. Dazu das Gedicht von 1899 in: Verse und Prosa aus dem Nachlaß, Leipzig 1929, S. 32.

2) Vgl. R. Faesi, R. M. Rilke, Wien 1922, S. 13 f. — Dazu nun den Brief vom 18. Juli 1903, mitgeteilt von Lou Andreas-Salomé, R. M. Rilke, Leipzig 1928, S. 31 (jetzt auch in: Rilke, Briefe, Leipzig 1929, S. 97 ff.); weiter ebd. S. 66 f. den wahrhaft erschütternden Brief von 1914 mit der Klage über diese seine schmerzhafte »Preisgegebenheit«: »Ich bin wie die kleine Anemone, die ich einmal in Rom im Garten gesehen habe, sie war tagsüber soweit aufgegangen, daß sie sich zur Nacht nicht mehr schließen konnte! Es war furchtbar, sie zu sehen in der dunklen Wiese, weitoffen, immer noch aufnehmend in den wie rasend aufgerissenen Kelch, mit der vielzuvielen Nacht über sich, die nicht alle wurde. Und daneben alle die klugen Schwestern, jede zugegangen um ihr kleines Maß Überfluß.«

Digitized by Google

Gesicht« zu sein, brüderlich umfassender und demütig dienender Dichter der Dinge zu sein ist seine Sendung [1]). Erst die beharrlich ringende und schauende, um Vertrauen werbende und liebende Versenkung in ein Ding führt zu jener unerhört feinen Aufnahme seiner zartesten Züge; Achtsamkeit, Demut, verzichtende Selbstentäußerung, ganz ichverleugnende Hingabe leiten dazu hin: es ist äußerste Kontemplation und Steigerung der Aufmerksamkeit, bei der das Ich sich ganz vergißt, um im Gegenstand völlig unterzutauchen und bis zu seinem Wesenskern vorzudringen. Dieses Aufgehen im Andern, im Ding ist die Bedingung, unter der allein die Wirklichkeit ihr inneres Geheimnis offenbart und die Dinge sich aufschließen. Es ist die mystische Haltung, der auch eine Haselnuß zur dienend hingebenden Versenkung in das göttliche Wunder genügt: »man denke nicht, sondern versuche seine Persönlichkeit in das Ding einströmen zu lassen, die Seele in die Augen zu verlegen. Man wird dann fast augenblicklich ungeahnte Eigenschaften an der äußeren Welt wahrnehmen. Zunächst entsteht eine seltsam tiefe Ruhe. Dann gewinnt der betrachtete Gegenstand eine erhöhte Bedeutung, ein intensiveres Dasein. Die Bewußtseinsenergie, die sich auf ihn richtet, trifft einen Nebenstrom, der ihr vom Gegenstande entgegenzukommen scheint. Die Schranke zwischen Subjekt und Objekt schwindet. Man hat jetzt das innere Wesen des Gegenstandes in einer unverkennbaren, aber auch unmittelbaren Weise erfaßt. Wir sind für einen Augenblick in das Leben des Alls eingetaucht, eine tiefe friedvolle Liebe verbindet uns mit der Substanz der Dinge: eine mystische Hochzeit hat stattgefunden zwischen dem Geist und einem Aspekt der Außenwelt« [2]). Diese Beschreibung der mystischen Kontemplation entspricht dem Wesen der rilkeschen Dingerfahrung; auch er ist hier Mystiker und andächtig Schauender. Aber erst wenn man die Dinge ver-herr-licht und ihnen demütig dient, kann man selbst Herr der Dinge werden, und das ist nun der tiefste Gegensatz zur Haltung Georges, der sich im Dichtertum von vornherein als Herr der Welt fühlt, alle Dinge nach dem ewigen Maß seines Ichs richten und die so geformten verkünden will, dazu allen Dingen nicht wie Rilke: »Sei dein! Sei du!« sagt, sondern: »Sei mein, sei ich!« »George ist als Künstler der Eroberer, der Herrscher und Bezwinger aller Dinge, Rilke aber ist ihr liebender und dienender Erlöser« [3]). Er fühlt sich als ihr verstehender

1) Vgl. die Briefstellen bei G. Buchheit, R. M. Rilke, Zürich 1928, S. 76 f.; vgl. S. 89; 91 f.; 106.

2) Everlyn-Underhill, Mystizism. Angeführt nach E. R. Curtius, Französ. Geist im neuen Europa, Stuttgart 1925, S. 88 f.

3) Strich a. a. O. S. 155; vgl. H. Heygrodt, Die Lyrik Rilkes, Freiburg 1921, S. 63 f.

Digitized by Google

und mitleidender Bruder, so wie Franziskus alle Dinge der Welt brüderlich umfaßt und als Zeugen Gottes geliebt hat. Er tut und erkennt, wie der Staretz Sossima in den »Karamasows« es lehrt: »Liebet die ganze Schöpfung Gottes, wie das Ganze, so auch jedes Sandkörnchen! Liebet jedes Blättchen, jeden Lichtstrahl Gottes! Liebt die Tiere, liebt die Pflanzen, liebt jegliches Ding! Liebst du jegliches Ding, so wird sich dir Gottes Geheimnis in den Dingen offenbaren . . .« — Daß wir nur das erkennen, was wir lieben, diese alte, schon von Augustin ausgesprochene Einsicht in die Wechselwirkung von amare und cognoscere, wird durch Rilkes Dichtertum bestätigt, und daß Erkennen letztlich dann Schaffen und Bilden ist, auch dies offenbart das Werk Rilkes mit seltener Klarheit.

Bilden aber läßt sich nur das im Wesen durch Liebe rein Erkannte, der Kern, das Bleibende eines Dinges; und so ist denn Rilkes Streben das des Dichters nach dem Ewigen und Wahren, nach dem Sein über den Schein hinaus — das Ding selbst aber ist für ihn der Inbegriff des Dauernden, ein »Nichtmehrsterbendes«, so daß also Sehnsucht nach dem Bleibenden mit der nach dem Ding zusammenfällt. »Er war ein Dichter und haßte das Ungefähre; oder vielleicht war es ihm nur um die Wahrheit zu tun«, so heißt es einmal im »Laurids Brigge«. (Rilke spricht ein andermal von Pärken, die noch von Königen Gesetze annehmen, als verletze sie das Ungefähr.) Das ist die Forderung Goethes, man solle sich reine Begriffe von allen Dingen bilden, und wenn Rilke dem George verwandten Bekenntnis Bindings: »Der Dichter ist der Herr über alle Dinge, die sichtbaren wie die unsichtbaren« nicht in diesem aktiven Sinne zugestimmt haben würde, so doch sicher den weiteren Sätzen dieses Dichters: » — und also ist er auch jeglicher Wahrheit Herr . . . Eines Dichters Wort ist keine Zufälligkeit oder eine Zutat, sondern ein Inbegriff«[1]). Die völlige Einbegreifung des Dinges und seiner wesentlichen Formen, die das Ungefähre vernichtet, ist Pflicht und Sehnsucht des Dichters, ist erkennende und liebende Gestaltung.

Langsam wächst Rilke in die Dingwelt hinein, und das allmähliche immer tiefere Vertrautwerden mit den Dingen und ihrem Verhältnis zu den Menschen geht zusammen mit der ganzen religiösen Entwicklung des Dichters und kann in seinen Hauptpunkten nur von dieser aus verstanden werden. Das besondere Dingfühlen Rilkes äußert sich schon früh, — am wenigsten noch in den ersten Gedichten, — aber schon die

1) R. G. Binding, Erlebtes Leben, Frankfurt 1928, S. 178, 225. Rufe und Reden, Frankfurt 1928, S. 59. Kunst setzt immer die Dinge selbst, den Inbegriff der Dinge. S. 181, 183 f., 187, 191—95. — Dagegen die Briefstelle Rilkes über Realismus und Wahrheit, abgedruckt bei E. Key, Seelen und Werke, Berlin 1911, S. 211.

Digitized by Google

»Erzählungen und Skizzen aus der Frühzeit«, zwischen 1897 und 1903 entstanden und veröffentlicht, bringen die ihm eigentümliche Dinggesinnung, bereits hier spricht er wie später von dem Glänzen der Dinge, vom letzten Lächeln der Dinge; im »Familienfest« etwa gibt er die Beseelung eines Stuhls, freilich noch mehr mit leiser humoristischer Betonung wie etwa auch in dem Passus aus den »Geschwistern«: »Die Dinge rundum, vom steifen Küchenschrank bis zu dem plumpen Waschtrog, welche eben noch so nüchtern dagestanden hatten, begannen mit einem Male lauschend zu werden, und es war, als rückten sie, um kein Wort Rosalkas zu verlieren, näher und näher an die beiden Frauen heran, Geräusche erwachten wie von Schritten, und ohne Grund lachte eine von den alten Blechpfannen: ‚Plink!'.« Oder in den »Generationen«: »Die hohen, halbblinden Spiegel wiederholen immerfort, als müßten sie's auswendig lernen: der Großvater, die Großmutter. Und die Albums auf der gehäkelten Tischdecke sind voll davon: Großvater, Großmutter, Großvater, Großmutter. Natürlich stehen die steilen Stühle ehrfurchtsvoll herum: als ob sie einander eben erst vorgestellt wären und gerade die ersten Phrasen tauschten: »Sehr angenehm«, oder: »Sie gedenken, lange hier zu bleiben?« oder so etwas Höfliches. Und dann verstummen sie ganz, sagen gleichsam »Bitte«, wenn die Spieluhr beginnt: »Tingilligin . . .« Und sie singt mit ihrer welken, winzigen Stimme ein Menuett. Das Lied bleibt eine Weile über den Dingen und sickert dann in die vielen dunklen Spiegel hinein und ruht in ihnen wie Silber in Seen« [1]). In den »Frühen Gedichten«, die aus der gleichen Zeit stammen, bricht diese eigentümliche Dinggesinnung Rilkes langsam durch, völlig ursprünglich und ohne Abhängigkeit von der Dingerfahrung eines Maeterlinck, Nietzsche oder Kaßner; Parallelen sind hier nur wichtig, da sie eine durchgehende, im symbolischen Impressionismus verhaftete gleiche Gefühlslage erkennen lassen, von wirklich greifbarer Beeinflussung aber ist hier schlechterdings keine Rede. Diese Dinggesinnung und Dingveriningung des frühen Rilke ist in den Gedichten noch nicht objektivierte Dinggestaltung, vielmehr ein rein stimmungshaftes, passives Sichhingeben an die Dinge, ein Untergehen, Auflösen und »Hinüberfließen« in die Dinge, so wie es Hofmannsthal in jenem Brief an den Lord Chandos beschreibt. Rilke redet zunächst nur von seinem Dingerlebnis, er läßt noch nicht das Ding selbst sich im Gedicht formen. Er spricht von dem Gefühl des Sichverwandelns in die Dinge, jenem Brudergefühl, das die notwendige seelische Voraussetzung des Dinggedichtes selbst ist.

1) Erzählungen und Skizzen aus der Frühzeit, Leipzig 1928, S. 189, 201, 261, 328, 330, 378 f.

Digitized by Google

»Das ist die Sehnsucht: wohnen im Gewoge
und keine Heimat haben in der Zeit.
Und das sind Wünsche: leise Dialoge
täglicher Stunden mit der Ewigkeit.

Und das ist Leben. Bis aus einem Gestern
die einsamste von allen Stunden steigt,
die, anders lächelnd als die andern Schwestern
dem Ewigen entgegenschweigt.«

Es ist das Leitgedicht der ganzen Sammlung, das Stimmung und Klang der frühen Gedichte wunderbar zart anschlägt: Suchen nach dem Ewigen im Gewoge der Dinge, brüderliches Fühlen mit der beseelten Welt der Gegenstände. Der Dichter möchte sich jedem Klang, der vorüberrauscht, jedem Wind schauernd schenken, er möchte zum Zweig werden und horchen und lauschen in das Gewoge ringsum.

»Und dann, meine Seele, sei weit, sei weit,
daß dir das Leben gelinge,
breite dich wie ein Feierkleid
über die sinnenden Dinge.«

Ihn durchbebt zitternde Erwartung vor dem Geheimnis der Welt, wie die jungen Mädchen, die bang vor den Knospen der Zukunft stehen: die Stunde beginnt, da sie nicht wissen, wessen alle Dinge sind. Es ist Anbruch und Aufbruch, demütig hingegebenes Schauen und langsames seelisches Erfühlen aller großen und kleinen Dinge in ihrem Wunder.

»Die Dinge singen hör' ich so gern.
Ihr rührt sie an: sie sind starr und stumm.
Ihr bringt mir alle die Dinge um.«

Die Dinge sind geduldig und ertragen viel von den Menschen, und diese meinen sie zu besitzen, da doch jedes Ding sich schließt, dem sie sich nahen, ohne Ehrfurcht, ohne jenen stifterschen Willen, den Dingen gerecht zu werden, ihr inneres Gesetz zu erkennen und sie in ihrer Unschuld zu fühlen, ohne zu wissen, was denn die Dinge fordern, ohne ihre Schönheit zu erkennen [1]). Ihm aber, der dies alles weiß, der ihnen selbstlos dient und vor ihnen in der Demut wandelt, öffnen sie sich und er glaubt sich selbst nun in ihre Seele hinein verwandelt.

»In meinen Armen schlafen Wälder ein, —
und ich bin selbst das Klingen über ihnen
und mit dem Dunkel in den Violinen
verwandt durch all mein Dunkelsein«.

Er reicht in alles hinab und öffnet sich den ihm sich öffnenden Dingen:

»Kann mir einer sagen, wohin
ich mit meinem Leben reiche?

1) Man sehe den Brief vom 12. November 1901, mitgeteilt im Inselschiff X, 1928, S. 36 f.

Digitized by Google

Ob ich nicht auch noch im Sturme streiche
und als Welle wohne im Teiche,
ob ich nicht selbst noch die blasse, bleiche,
frühlingfrierende Birke bin?«

Das »Buch der Bilder«, 1902 erschienen, bringt nun noch nicht so, wie man dem Namen nach meinen könnte, die eigentlich dichterische Formwerdung der Dingerkenntnis im Dinggedicht selbst, sondern mehr noch vorerst eine Vertiefung und klärende Steigerung des Dingerlebnisses. Noch immer liegt hier der Schwerpunkt im subjektiven Aussprechen des Dingfühlens, noch nicht in der objektiven Formfassung des Dinges selbst; noch mehr wird hier von den Dingen geredet als daß die Dinge selbst reden und sich und ihr Gesetz im Munde des Dichters offenbaren. Das Ich des Dichters schweigt noch nicht, aber es vertieft sich die Beseelung der Dinge oder vielmehr das Fühlen der Dingseele selbst; dies läßt sich auch aus den gleichzeitig entstandenen und veröffentlichten Novellen sehen, etwa aus den »Letzten«: »Und in dem Schweigen, das dann folgt, vollzieht sich die Dämmerung. Die Dinge treten lautlos aus dem Glanz zurück wie aus einer Kirche, deren Tore geschlossen werden. Sie kauern sich längs der Wände, wärmen sich eines am anderen, und es geht ein Schläfern von ihnen aus, welches die Uhr am Pfeiler mühsam überwindet. Im letzten Augenblick, da die Stunde schon unerkannt vorüber will, ruft sie an, hastig und hell.« Und gleichzeitig wird das Verstehen umfassender: Rilke fühlt sich, indem er die Dinge demütig umkreist und sie in ihrer kindhaft reinen Hoheit verehrt, als Saite, auf der die Dinge spielen und zittern und ihm ihr Wesen sagen; der geheime Einklang mit dem Sein der Dinge wird inniger und zieht ihn näher zu ihnen:

»Immer verwandter werden mir die Dinge
und alle Bilder immer angeschauter«.

In plötzlicher Schau wie in einer Offenbarung »weiß er viel von den Fontänen« und nun empfindet er in einem wunderbaren Gedicht, freilich noch keinem eigentlichen Dinggedicht, die inneren Bezüge, die diese Fontäne mit dem Menschen verbindet, fühlt, was ihr Sein symbolisch dem menschlichen Sein bedeutet. Dieses Dingverständnis weitet sich, er hört Unhörbares und spürt auch das innere Ding von anderen, fremden und ihm doch darum vertrauten Menschen und sperrt ihnen ihr Inneres damit auf, öffnet es. Rilke hört die innere Stimme des Bettlers, des Blinden, des Trinkers oder des Selbstmörders, er weiß viel von den Witwen und Waisen, vom Zwerg oder vom Aussätzigen. Ihr seelisches Ding hat er brüderlich erkannt, in sich hineingelassen und durch sein mit-leidendes Sagen und Formen erlöst. So nimmt er alle diese Dinge in sich hinein, aber vielleicht liegen sie auch schon in ihm und er muß sie nur erwecken;

Digitized by Google

eine seiner Gestalten, Harald aus den »Letzten«, deutet diese Ahnung, Künstler zu sein, einmal an: »Vielleicht hat man dann alles in sich. Vielleicht gibt es dann nichts, das man nicht in sich hat.«

»Im dunklen Dichter wiederholt sich still
ein jedes Ding: ein Stern, ein Haus, ein Wald«.

Die Dinge aber leben und ruhen in ihrer eigenen Sphäre: nicht unser Name, den wir ihnen geben, macht sie groß, nur der Mensch wird durch ihre Erkenntnis größer und reifer; der ewige Wert der Dinge ist vom menschlichen Erkennen unabhängig, nur erscheint im liebenden Erkennen dem Menschen ihr göttlicher Wert voller und reiner. Denn in den Dingen waltet Gott und sie sollen hinwiederum im Menschen walten und wirken (»da doch die großen Dinge in uns wohnen«); indem der Mensch sie fühlt und erkennt, durchseelt ihn Gott, gemäß jenem augustinischen Wort: »Wir sehen die Dinge, weil sie sind; sie sind aber, weil Gott sie sieht.« »Und wenn dein Herz dir glüht und nichts verrät, dann schafft er drin.« Gottverkündigung — das wird der letzte Sinn der Dingerfahrung Rilkes überhaupt, und im »Stundenbuch« gewinnt dies Erlebnis vollkommen Gestalt. Zuvor, bereits in den »Geschichten vom lieben Gott«, die 1900 zum erstenmal erscheinen, und dann wieder in der Novellensammlung »Die Letzten« (1902) bricht dies religiöse Dingerlebnis eines Menschen durch, der »allen Dingen ins Gesicht sieht. Aufmerksam. Damit er doch weiß, wie alles war«. Und hier heißt es dann einmal: »Diese Dinge also, Lied und Gedicht und Bild, sind anders als die anderen Dinge . . . Sie s i n d nicht. Sie w e r d e n jedesmal wieder. Darum geben sie die Freude, die unendliche. Diese Macht. Dieses Bewußtsein von unerschöpflichen Schätzen, das sonst von nirgends kommt. Darum heben sie hinauf. Ja, das tun sie. Sie heben uns — hoch — bis zu Gott«.

Aber was sind denn die Dinge? Es sind die Berge, Felder, Wiesen, Bäume, die Blumen und die Steine, die Straßen und Häuser, die Mauern und die Möbel, alle Gebrauchsgegenstände, auch die unscheinbarsten und nebensächlichsten, der Fingerhut oder eine Blechbüchse, überhaupt alles Geschaffene und Gewordene, auch die Töne, Lichter und Farben, Wind und Regen, »die einzelnen Teile des Körpers, vor allem die Hände: sie sind als eigenlebige Wesenheiten gesehen und mit denselben Empfindungen und Funktionen begabt, die wir bei Menschen als etwas Selbstverständliches voraussetzen« [1]). Sie sind eben diejenigen Dinge, die mit den großen Dingen, dem Tod, der Liebe, der Kunst und dem Leben das Leben

1) Heygrodt a. a. O. S. 70; vgl. auch E. Gasser, Grundzüge der Lebensanschauung R. M. Rilkes, Bern 1925, S. 17 ff.; S. 20 ff. Key a. a. O. S. 200 und H. Pongs, Das Bild in der Dichtung, Marburg 1927, S. 221.

Digitized by Google

selbst geheimnisvoll umstehen und bedingen und die man im menschlichen Sein erkennen muß, weil sie »ins menschliche Leben ausführlich und innig einbegriffen« sind. Ihre Stimme wird dem Dichter hörbar und der Mensch reift in ihrer Erkenntnis und kommt durch die volle Ein-sicht in sie zur Lebensreife und zur Lebenserfüllung. Die Dinge schaffen an ihm, die großen und wirklichen (»die großen Dinge, aus denen das wirkliche Leben besteht«), all die Dinge, die Gott am Anfang gemacht hat und die darum eine Kindheit haben. Diese Kindheit aber ist das unschuldige Sein bei Gott, und weil sie, »die Gott am Herzen hingen, nicht von ihm fortgegangen sind«, weil sie also von Gott unmittelbar zeugen, muß der Mensch, der von Gott abgefallen ist und dieses Paradies der Kindheit verloren hat, von den Dingen lernen, denen »ewige Kindheit glückt«. »Da muß er werden wie die Dinge, anfangen wieder wie ein Kind«.

Diese Forderung der Verdinglichung des Menschen: »ganz still und wie Dinge zu sein«, tönt immer dringlicher bei Rilke, und hier liegt das Neue seines Dingfühlens: in den Dingen ruht ein objektiver zeitüberlegener Wert, sie sind der Begriff des Seienden, des das Wirkliche und Seiende ganz Einbegreifenden, sie sind damit die Verkörperung des Wahren und Einfachen, des Dauernden, der ganzen und reifen Wirklichkeit. Dingsein also heißt Wirklichsein und so ist Dingsein die höchste Stufe und Würde, zu der ein Mensch gelangen kann und soll und muß; denn erst hier gewinnt er sich und sein Leben ganz, indem er wirklich und wahrhaftig ist und sich mit Sein erfüllt. Zugleich lernt der Mensch an den Dingen selbst die Demut, denn sie sind still und fein, er muß »ihre Gelassenheit und stille Würde annehmen, ihre Schweigsamkeit, ihre seltenen leisen Winke und ihre sanften ehrfürchtigen Gefühle«, mit ihrem in sich selber ruhenden Wesen und zeitlosen Sein, das auf nichts wartet und nichts verlangt. »Sie sind Körper des unversiegbaren Lebensstromes, der in ihnen Gegenwart wurde: sie anschauen heißt sich anschauen; von ihnen wissen, heißt eingedenk sein, daß menschliches Ich nur Teil und Stimme des Ganzen ist, zu dem das Leben der Dinge ja gehört, wie das der Natur und Gottes; heißt innewerden, daß auch der Mensch ein Ding ist, d. h. ein Gewordenes, das — über irdische Zeitsetzung hinaus — werden mußte, um dinghaft, um menschlich zu sein« [1]). Zum Ding werden heißt also nichts anderes als wirklich, als seiend werden und zur Wirklichkeit reifen. Die Erkenntnis des Wesens der Dinge formt das

1) Heygrodt a. a. O. S. 72. — Rilke, Worpswede, 1903, S. 6: »Die Künstler, Einsame im Grunde, da sie die Natur nicht überreden können, an ihnen teilzuhaben, sehen ihre Aufgabe darin, die Natur zu erfassen, um sich selbst irgendwo in ihre großen Zusammenhänge einzufügen.« — Pongs a. a. O. S. 346, 351.

Digitized by Google

eigene Innere, Dingerkenntnis ist Selbsterkenntnis, ist zugleich Gotterkenntnis, denn die Dinge »heben ja zu ihm hinauf«.

Kindheit und Ding gehören für Rilke wesensmäßig zusammen und sind ebenso wie Kindheit und Kunst und Ding und Tod aufeinander zugeordnet. In der Novelle »Die Letzten« liest man: »... da hatte jedes Ding einen besonderen Sinn, und es gab unzählbar viele Dinge. Und keines war mehr im Werte als ein anderes. Gerechtigkeit war über ihnen. Jedes durfte einmal das Einzige scheinen, durfte Schicksal sein ... Es schien als könnte man glücklich werden und groß durch jedes Ding, aber auch, als könnte man an jedem Dinge sterben« [1]). Kindheit ist das Traumland, »da man die Dinge, die man gerade festhält, mit unbeirrbarer Einbildungskraft zu der grundfarbigen Intensität des gerade herrschenden Verlangens steigert.« Und dann gilt es wichtige und nebensächliche Dinge zu unterscheiden; in der Kindheit, da man den Dingen näher ist, geschieht dies den Kindern ganz mühelos und leicht, sie wissen gar nicht, mit welcher Anstrengung und wie ungeschickt die Erwachsenen die Dinge erleben und wie sie, denen das Gefühl für die Dingwelt erstorben ist, nicht einmal von dem ahnen, über das nur Gott Bestimmtes weiß: »Welches sind die schweren Dinge? Welches die gnädigen?« So müsse der Mensch wieder versuchen, den Dingen nahe zu sein, die ihn nicht verlassen werden ... Noch sei unter den Dingen und bei den Tieren alles voll Geschehen, daran der Mensch teilnehmen darf [2]). Wenn er aber den Dingen nahe ist, so ist er Gott nahe, denn die Dinge stehen wie die Armen und die Blinden noch in Zusammenhang mit Gott, und die Forderung nach dem Reifen des Seienden in sich, nach Verdinglichung und nach der Kindheit wird so nur ein anderer Ausdruck für das inbrünstige Suchen nach Gott. Die »Geschichten vom lieben Gott« erwachsen aus dieser Erfahrung, aus dem großen Erlebnis des weiten und heiligen Rußland, des Landes, das an Gott grenzt mit seinen einsamen, geduldigen, demütigen und frommen Menschen, werdenden Menschen voll Ferne, Ungewißheit und Hoffnung und singendem Herzen. Sie erzählen ja nichts anderes als dies Suchen Gottes in der verlorenen Natur, hinter und in den kleinen Dingen und den großen, sie wollen seinen Ton vernehmen und vernehmlich machen, und gerade sie zeigen, wie den dingnahen Kindern der liebe Gott in allem, auch im Spielzeug oder im Fingerhut gegenwärtig sein kann, wie ihnen das Große so leicht und einfach erscheint [3]). »Ein jedes Ding

1) Erzählungen a. a. O. S. 336, 338; vgl. Werke IV, 162 und S. 265 ff.: »Puppen«.

2) Aus einem 1903 geschriebenen Brief, mitgeteilt im Inselschiff VIII (1927), S. 139 (= Briefe an einen jungen Dichter, Leipzig 1929, S. 33).

3) Inselschiff a. a. O. S. 140: »Glauben Sie, es könnte, wer ihn (Gott) wirklich hat, ihn ver-

Digitized by Google

kann der liebe Gott sein. Man muß es ihm nur sagen.« Und die Kinder eben können dies noch. Die tiefste Symbolik für jenen Gedanken, daß das Erkennen Gottes und jeglichen Dinges zugleich Schaffen und Bilden sei, ruht in der achten jener wunderbaren Geschichten: »Von einem, der die Steine belauscht.« Michelangelo sitzt sinnend über dem Stein, betastet und belauscht ihn, das Ding, und Gott sieht ihn und die am Steine horchenden Hände und erschrak: »Sollten in den Steinen auch Seelen sein? Warum belauschte dieser Mann die Steine? Und nun erwachten ihm die Hände und wühlten den Stein auf wie ein Grab, darin eine schwache sterbende Stimme flackert: ‚Michelangelo', rief Gott in Bangigkeit, ‚wer ist im Stein?' Michelangelo horchte auf; seine Hände zitterten. Dann antwortete er dumpf: ‚Du, mein Gott, wer denn sonst? Aber ich kann nicht zu dir.' Und da fühlte Gott, daß er auch im Steine sei, und es wurde ihm ängstlich und enge. Der ganze Himmel war nur ein Stein, und er war mitten drin eingeschlossen und hoffte auf die Hände Michelangelos, die ihn befreien würden, und er hörte sie kommen, aber noch weit.« So glaubt der Mensch Gott zu erlösen und in ihm die Dinge, aber in Wirklichkeit verharren Gott und die Dinge in vollkommener Transzendenz, sie sind für den Menschen das gänzlich Ferne und Andere, das in sich Ruhende, nur der Mensch nimmt sie für sich aus dieser objektiven Schicht heraus und setzt sie subjektiv zu sich in Bezug, er glaubt an ihre Erfüllung und Steigerung im erkennenden Menschen. Aber nicht die Dinge oder Gott werden reif an dem Menschen, sondern umgekehrt der Mensch reift an der Erkenntnis Gottes und der Dinge, und diese bleiben unberührt von ihm, so wie Gott seinerseits von den Dingen.

Im sturmhaft erschütterten religiösen Ringen des »Stundenbuchs«, das aus dem gleichen tiefen Erleben wie die »Geschichten vom lieben Gott« quillt, geschieht dann die unbedingte Bezugnahme alles dinghaften Seins aufs Transzendente in der vollkommenen Demut vor der Welt der Dinge und der Wirklichkeit — »So will ich die Dinge in Dir nur bescheiden und schlichthin benamen« — und im Streben, die Liebe zum Leben und zu Gott zusammenzufassen, »Gott und die Erde in demselben Gedanken denken zu können, ihm immer höhere Formen zu geben, einen immer reicheren Zusammenhang zwischen ihm und dem scheinbar Unbelebten herbeizuführen — das heißt Gott schaffen — mit anderen Worten, Gott ins Leben hinabsinken oder Leben zu Gott emporblühen zu lassen« [1]).

lieren wie einen kleinen Stein, oder meinen Sie nicht auch, wer ihn hätte, könnte nur noch von ihm verloren werden?« (von 1903; jetzt in »Briefe an einen jungen Dichter, S. 34).

1) Aus einem Brief, mitgeteilt bei Ellen Key a. a. O. S. 219. — Vgl. Erzählungen a. a. O. S. 412.

Digitized by Google

Denn Wirklichkeit und Gott, Sein und Gott gehören zusammen, sie sind dasselbe; immer wirklicher, immer seiender zu werden, das Irdische zu lieben und sich mit ihm zu erfüllen, mit dem Dinghaften, sich zu verdinglichen, das bedeutet ja nichts anderes als sich mit Gott zu erfüllen. In der neunten der »Duineser Elegien« bricht dies Wollen zur Wirklichkeit, zur Erde, diese sich öffnende Hingabe zum Seienden noch einmal machtvoll und wie ein Abschluß hervor. Erst durch Erkennen, Fassen und Schauen werden die Dinge klar, werden sie aus dem »Ungefähren« gerückt in den »plastischen Tag«.

»Nichts war noch vollendet, eh ich es erschaut,
ein jedes Werden stand still.
Meine Blicke sind reif, und wie eine Braut
kommt jedem das Ding, das er will.«

Rilke schaut Gott in der Welt, Gott, »das Ding der Dinge«, »der Dinge tiefen Inbegriff« — Gott begreift die Dinge in sich, aber sie begreifen Gott nicht in sich ein, sie deuten ihn nur an, sie sind als gottgeschöpfte Dinge, als Kreaturen, nicht selbst Gott, sind nicht mit ihm identisch, sie sind nur Träger seiner Berührung, berühren ihn aber nicht selbst. Vestigia Dei sind sie, »vuozstapf gotes«, wie es Eckehart sagt. Immanenz und Transzendenz Gottes gehen ineinander über, Gott ist in allen Dingen, aber er ist auch über allen Dingen [1]).

»Ich finde dich in allen diesen Dingen,
denen ich gut und wie ein Bruder bin;
als Samen sonnst du dich in den geringen
und in den großen gibst du groß dich hin.
Das ist das wundersame Spiel der Kräfte,
daß sie so dienend durch die Dinge gehn.«

Die Dinge tönen dem Dichter, der »vieler Dinge Klang« sein will, Gott, »nur einmal leis und einmal lauter«, und sein wurzelhaftes Haar wächst durch alle Dinge hindurch, wie eine Welle geht er über alle Dinge hin. Und so erkennt und schaut Rilke zunächst Gott in der Kreatur, in den Dingen, und das würde an die Schau erinnern, die der Mystiker mit

1) E. Wernick, Die Religiosität des Stundenbuchs von Rilke, Berlin 1926, S. 12, 32; A. Faust im »Logos« 11, S. 230 ff. — Vestigia Dei, vuozstapf gotes: die Stellen bei Grete Lüers, Die Sprache der deutschen Mystik im Mittelalter, München 1926 S. 81, 113, 292 ff. Gott und die Dinge ebd. S. 113. Weiteres dazu bei O. Karrer, Meister Eckehart, München 1926, S. 70, 79, 81 und besonders S. 82 ff.: Gott berührt alle Dinge, d. i. alle Kreaturen . . . denn er hat sie erschaffen und erhält sie in ihrem Sein . . . aber keine Kreatur kann Gott berühren; denn keine Kreatur kann auf Gott einwirken . . . Also berührt Gott alle Dinge und bleibt doch unberührt usw.« — Vgl. jetzt die feinen Ausführungen von Fr. Koch, Rilke und die Mystik, in: Witiko II, 1929, S. 83—88.

Digitized by Google

einem schönen Bilde die »abentbekenntniss« oder das »abentlieht«, »cognitio vespertina« heißt; aber Rilke sieht auch »die Dinge in Gott« und das wäre dann die »morgenbekenntniss«, das »morgenlieht« (cognitio matutina) [1]). Der Dichter aber will die Dinge so wie keiner lieben, bis sie alle Gott würdig sind und groß. Denn sonst verlangt Gott sein »unvollendet Bildnis« von allen Dingen wieder zurück, unvollendet darum, weil der Mensch nicht vermocht hat, durch seine selbstverleugnende, entichende Liebe den zeitlosen und Gott spiegelnden Kern der Dinge, ihren Inbegriff in sich aufzunehmen, in sich erglänzen zu lassen. Freilich sind diese als die Seienden und gottnahe Ruhenden vollendet; unvollendet und noch im »Ungefähren« harrend ist einzig ihr Bildnis, d. h. Gottes Bildnis im Menschen; der aber muß dies Bild in sich zur Reinheit bringen, er muß, wie es der Mystiker sagt, die Dinge zu Gott emportragen [2]).

Sich zu verdinglichen gilt es, will man Gott spüren.

»Demütig sei jetzt wie ein Ding,
Zu Wirklichkeit gereift,
daß Der, von dem die Kunde ging,
dich fühlt, wenn er dich greift.«

Gott lebt das Leben und alle Dinge, die wie eine ungespielte Melodie im Abend stehen, wie eine Harfe. Gott und nach und in ihm der Mensch singen und leben diese Melodie und bringen sie zum Erklingen.

»Dir, dem Abend und den Dichtern
sind, unter rinnenden Gesichtern,
die dunkeln Dinge offenbar.«

Der Dichter wohnt in der Mitte der Dinge und verwandelt sich in sie, er strebt nach der völligen Seinserfüllung, nach Verdinglichung, er ist der Bruder aller Dinge und umfaßt sie in franziskanischer Liebesgesinnung; und hinwiederum erkennen die Dinge — so meint er — den Dichter »und hatten Fruchtbarkeit aus ihm«, denn durch dessen liebende Ding-

1) Lüers a. a. O. S. 89, 100, 208. Die Unterscheidung ist seit Augustin gebräuchlich, s. J. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters, München 1922, S. 81, 264. Die Erkenntnis Gottes im »liehten mittac«, die höchste und reinste Erkenntnis Gottes in der Bloßheit seines Wesens, also ohne bildliches Mittel, ohne die auf Gott weisenden und in ihm begriffenen Dinge wird man wohl bei dem ganz im bildlichen Denken verharrenden Dichter nicht annehmen können.

2) Karrer a. a. O. S. 87. Sonst noch öfters, namentlich bei Tauler. Wenn Rilke vom unvollendeten Bildnis der Dinge spricht, so erinnert das wie überhaupt noch manches andere in seiner Auffassung des Verhältnisses von Ding und Mensch, an die in der Mystik immer wiederholte platonische Anschauung von der doppelten Seinsform der Dinge, ihrem wahren Sein in den ewigen Ideen Gottes und ihrem nichtigen schattenhaften Sein in der vergänglichen Sichtbarkeit. Karrer S. 46.

Digitized by Google

versenkung vollendet sich ihr Bild und darin das Gottes in der menschlichen Seele, und diese reift [1]). Am Schluß des »Stundenbuchs« weist Rilke derart auf den heiligen Franziskus hin, in dem das wunderbare und hohe Ding der Armut sich ganz und rein verkörpert hat. — »Du meinst die Demut . . .« Man könnte diese Worte als Symbol und Leitspruch des Dichters und Menschen Rilke ansehen; auch er wandelt in Demut, und das Demutsideal Hofmannsthals kehrt bei ihm vertieft und geweitet wieder. Sein Demutsideal erwächst aus der Ehrfurcht eines frommen Herzens vor der gottgeschöpften Welt und ihrer hohen Ordnung, in der ein jedes Ding zugleich in seinem sacheigenen Wert noch ein Höheres bedeutet; daß es ihm dann noch in »sentimentalischer« Art ein Verlorenes ist, untergründet nur von einer anderen Seite her seine Dingliebe. Demut, Dienst und Armut gehören zusammen, sie sind den Dingen, und darum mit ihnen vereint, dem Göttlichen nahe, von dem sie sich noch nicht in eitler Überhebung gelöst haben. Wie der demütig schauende und den Dingen dienende Dichter, wie der innerlich schauende und in sich lauschende Blinde, so ist auch der Arme den Dingen verwandt, denn er ist in seiner Blöße ganz auf Gott angewiesen, ist »dem wirklichen Dingsein, dem ganz in Gott hängenden Sein, am nächsten« [2]). »Sie sind so still, fast gleichen sie den Dingen«. Und so wie die Dinge von ihrem Erfülltsein mit Gott glänzen, so ist auch die Armut »ein großer Glanz aus Innen.« Der Mensch aber muß beides, was doch wieder das Gleiche ist, den Glanz von Gott auf den Dingen und den Glanz der Armut in seiner Seele erglänzen lassen. Und ebenso verbinden sich Ding und Tod: der ist ja eines von den großen Dingen des Lebens, und das Ding selbst erfüllt sein Dingsein für den Menschen dort, wo es an den Tod grenzt, d. h. wo es sich langsam den Blicken des Menschen entzieht; so ruht ihre Vollendung, ihre letzte Schönheit im Tode dort, wo sie sich schon ins Unsichtbare hinhalten [3]). (Vielleicht darf man hier an die Dingmystik Kaßners erinnern, in der dieser Gedanke von der letzten Schönheit der Dinge ausgedeutet wird, freilich anders als bei Rilke, für den dann die Dinge zum Mythos werden und dem eigentlichen Sterben völlig entzogen sind. Mit Kaßner verband Rilke eine lange Freundschaft, die achte der »Duineser Elegien« ist ihm

1) Nur um den strukturellen Zusammenhang Rilkes mit der Mystik wie schon oben zu verdeutlichen, sei auf eine verwandte Stelle aus der »Deutschen Theologie« verwiesen; Ausgabe von J. Bernhart (Inselverlag 1920), S. 98 f. und S. 128.

2) Pongs a. a. O. S. 352. »Hier führt die Dingmystik zur Aufdeckung einer menschlichen Seinsart, die der der Dinge am nächsten kommt«.

3) Dazu auch Lou Andreas-Salomé, R. M. Rilke, Leipzig 1928, S. 7 und Faesi in Orplid, 1927, Heft 1/2, S. 15 f.

Digitized by Google

gewidmet, und Kaßner hat nach dem Tode Rilkes seine Erinnerungen an ihn aufgezeichnet) [1]). Auch der Mensch, der sich dem Dingsein nähert und sich ins Sein, in die Wirklichkeit erfüllen will, wird dadurch reif zum eigenen Tode: je dinghafter, je mehr von Sein erfüllt, und also der Erfüllung, der restlosen Verdinglichung nahe, desto näher am Tode, desto reifer am Tode. Völlige Dingerfüllung ist Todesreife.

Rodin ist nach Rußland das andere große Erlebnis, das Rilke in seiner dichterischen Grundhaltung erschüttert, zugleich aber auch festigt. Es ist das Erlebnis, das schon in der Michelangelo-Erzählung der »Geschichten vom lieben Gott« angedeutet wird, die Erscheinung Gottes in der Plastik, in der Form, im geformten Kunstwerk, und darin liegt sogleich das andere: die Erscheinung der Wirklichkeit, des Kunstdinges als des ganz mit Sein, mit Wirklichkeit erfüllten Dinges. Rilkes angestrengt inbrünstiges und oft verzweifeltes Streben nach Wirklichkeitsgefühl, darnach, »Wirklicher unter Wirklichen zu sein« [2]) und Wirkliches, Seiendes zu schaffen, findet in Rodin ein erhabenes Beispiel und Vorbild. Von hier kommen Rilke die Antriebe, das religiöse Dinggefühl, das in Rußland eine so ungeheure Weitung und Vertiefung erfahren hatte, zu formen und — im Dinggedicht — zu vergegenständlichen, die Nähe, die er zu den Dingen hat und ihrem Leben, auch sichtbar werden zu lassen und zu verkünden im Werk; so entsteht nun eine neue wachstümliche Einheit von Dingerfühlen und Dinggestalten, von Erkenntnis und geschaffener Form des Dinges. Die nun veröffentlichten Briefe, vor allem die aus Rom und aus Schweden von 1904, lassen deutlich erkennen, wie Rilke bewußt die kleinen und großen Erscheinungen seiner Umwelt aufnimmt, sich einprägt, wie er sie rein zu beobachten und dann zu beschreiben sucht; er spürt selbst — und der Leser mit ihm — die »sachliche und stille Aufmerksamkeit«, die sein Schauen immer mehr annimmt. Rilke hat dann in seinem Rodinbuch, in den Vorträgen, die 1903 und 1907 gehalten und gedruckt wurden, auch öffentlich-persönlich von diesen Erfahrungen gesprochen und in den beiden Teilen der »Neuen Gedichte« künstlerisches Zeugnis abgelegt. »Die Gnade der großen Dinge«, von der er Rodin erfüllt sieht, sie widerfährt auch ihm und so kann er nun doppelt tief, aus innerer Verwandtschaft, aus der gleichen »Demut vor den Dingen« und aus der unbegrenzten Hingabe an das Vorhandene, Seiende, die er an Rodin

1) Im Inselschiff VIII, 2 (1927), S. 119—125.

2) Lou Andreas-Salomé a. a. O. S. 29 aus einem Brief von 1904. Dazu S. 55 (Brief von 1903); Buchheit a. a. O. S. 119, 123. — Nun besonders die Briefe aus den Jahren 1902, 1903, 1904, die von dem Rodinerlebnis sprechen: S. 32 ff. 110 ff., 117 ff., 121 ff., 123 ff., 150.

Digitized by Google

bewundert, von der »Dingwerdung«, von der plastischen Formung der Sehnsüchte und Ängste der Menschen und seiner eigenen in der umgreifenden und das Ungefähre tilgenden Plastik künden. »Die Welt verlor das Wolkige für mich, dieses fließende Sich-Formen und Sich-Aufgeben, das meiner ersten Verse Art und Armut war; Dinge wurden, Tiere, die man unterschied; ich lernte eine Einfachheit, lernte langsam und schwer, wie schlicht alles ist, und wurde reif, von Schlichtem zu sagen.« Denn zuvor war es ihm verwehrt, aus seinen Ängsten Dinge bilden zu können, »wirkliche, stille Dinge, die zu schaffen Heiterkeit und Freiheit ist, und von denen, wenn sie sind, Beruhigung ausgeht«[1]). Jetzt aber werden ihm Skulptur — Ding — Gott entsprechende Werte, und so spricht er denn auch einfach, da der Sinn der Skulptur das Wesen des Dinges ist, von Rodins Plastiken als von seinen »Dingen«. Ding ist der In-be-griff des Seienden und darum des Wirklichen, man kann also sagen: »So wirklich wie ein Ding.« Wie nun an sich jedes Ding, so ist besonders das plastische Kunst-Ding ein allein in sich ruhendes, in sich begrenztes Ding, um das man herumgehen, das man körperhaft und geistig be-greifen kann. Das Wesen des Kunstdings ist das »Ganz-mit-sich-selbst-beschäftigt-sein«, und dadurch geschieht ihm die Ruhe, das Verharren im Kreis der Einsamkeit, in dem es seine Tage verbringt und in den nur der nachfühlende Sinn des Dingliebenden behutsam eintritt, um das Ding in seiner Ruhe und Schönheit zu betrachten, zu verstehen und für sich zu erlösen[2]). »Des Dingseins leise Erlösung« ist so das Schaffen des Künstlers selbst, und zu dieser »Erlösung« der Dinge im eigenen Verständnis, die freilich das objektive Sein der in sich vollendet ruhenden Dinge nicht berührt, strebt nun auch Rilke in seinen Gedichten nach: er will all die Dinge des Traumes verwirklichen und aus der bewegten Tiefe eigener Erinnerung emporheben zu Gott, das heißt zur plastischen Gestalt, so wie es Rodin tut, der dann selbst aus dem kleinsten Teil eines Dinges eine Welt macht und so dem Werden eines neuen, schönen, guten, richtigen und gerechten Dinges demütig zuschaut. Das große Werk, die ganz großen Dinge sind schon im Ewigen vorhanden; es gilt nur, daß sie der Mensch erkenne und schaffe und verwirkliche; nur in diesem Sinne warten die großen Dinge auf die erkennenden Hände des Menschen, so wie Gott im Stein auf die Hände Michelangelos wartet. Gerechte Dinge, das sind die Dinge, in denen jenes Stück Ewigkeit, mit dem es teilnahm an dem

1) Lou Andreas-Salomé, Rilke a. a. O. S. 17 f. und 32 f., aus Briefen von 1903; ebd. S. 38 f.

2) Auch Buchheit a. a. O. S. 129, 157; St. Zweig, Abschied von Rilke, Tübingen 1928, S. 18 ff.

Digitized by Google

Ganzen großer Dinge, erkannt ist, in denen das Dauernde vom Vergänglichen durch den erkennenden Menschen geschieden ist: an ihnen ist Gericht gehalten worden, sie sind darum gerichtet und gerecht, sind in die Sphäre des Unverrückbaren, Notwendigen und Bleibenden, in der das »Ungefähre« nichts, in der nur der Inbegriff gilt, gehoben. »Ein Kunstwerk ist gut, wenn es aus Notwendigkeit entstand« [1]), d. h. also wenn es wirklich eine innere Not gewendet hat; dann sieht es wie für immer aus und es »bleibt das Angeschaute wie Ewiges«.

Bevor man den zweiten Rodinvortrag betrachtet, der später gehalten und dann mit dem ersten zusammen veröffentlicht wurde, ist es fruchtbar, zunächst nun Rilkes Art, wie er die Dinge, feinfühlig für ihre leisen Winke, für ihre »Schweigsamkeiten, in denen sie zu ihm reden«, belauscht, zu erwägen, jene Art, die in den beiden Teilen der »Neuen Gedichte« nach den vorbereitenden Andeutungen im »Buch der Bilder« ihre eigentliche und klassische Form, die des »Dinggedichts«, erhält [2]). In ihnen wird das Erkennen der Dinge zum Schaffen und objektiven Bilden ihres Wesens, und in der Beschreibung liegt zugleich die leise Deutung unaufdringlich beschlossen, die Deutung des inneren Sinnes eines Dinges als eines vollkommen mit Sein erfüllten Wesens. »Alle Dinge, an die ich mich gebe, werden reich und geben mich aus.« Der Dichter sieht ganz von sich und seinem Ich ab, er berichtet von einem Anderen, von einem Er, er dient dem Ding und sucht das Bild des in ihm Seienden, Wirklichen und also Göttlichen zu vollenden. Wie sich Rilke zuvor in die Seele des Bettlers oder des Blinden, auf dem »der Widerschein der Dinge« spielt, versenkt, so versenkt er sich nun vorzüglich in die Welt der Tiere oder der eigentlichen, »leblosen« Dinge, deren innerseelisches Sein er erfühlt, deren scheinbar belangloses und alltägliches Leben er zu Gott emporheben will. (Freilich bemüht er sich auch jetzt noch, das »Ding« etwa des Alchimisten, eines Propheten, eines Heiligen oder eines Gefangenen zu öffnen.) Er sucht, etwa durch das Wesen eines Dinges, einen Menschen selbst zu verdeutlichen, indem er Menschliches durch

1) Aus einem Brief von 1903, mitgeteilt im Inselschiff a. a. O. S. 135 (= Briefe an einen jungen Dichter, a. a. O. S. 12); vgl. auch aus einem Gespräch: »Die Kunst muß aus der erlebten Notwendigkeit geboren werden . . . nur das Wahre ist groß, das wirklich Ehrliche — und das wird ewig bleiben.« Orplid a. a. O. S. 45.

2) Darüber ausführlicher und sehr fein Oppert a. a. O. S. 753 ff.; 758 ff. Heygrodt a. a. O. S. 132 ff.; Pongs a. a. O. S. 174, 221 f., 397 f. Außerdem O. Walzel, Der Sinn von Rilkes Dichtung, Orplid III, 1927, S. 59—84, bes. S. 62 f., 69 und ders. Der Dichter und das Wort in: Vom Wesen und Wollen katholischer Büchereiarbeit, Bonn 1927, S. 55—79, bes. S. 66 ff. Von demselben: Schicksale des lyrischen Ichs in: Das Wortkunstwerk, Leipzig 1926, S. 260—76; 264, 273 f. Neophilologus 14, 1929. S. 12—27.

Digitized by Google

ein Dingliches ersetzt oder miteinander vergleicht. Rilke gebraucht dann das »echtverdinglichende Bild« und deutet schon damit auf das Sich-mit-Dingsein erfüllende Wollen des Menschen, auf sein Verdinglichungsstreben hin.

Diese neuen Dinggedichte — sie heißen nun: Kathedrale, Schwan, Römischer Sarkophag, Blaue Hortensie, Laute oder Ball (»zu wenig Ding und doch noch Ding genug«). So gelingt es ihm etwa das Dasein eines Baumes oder die ruhig-stolze Gebärde einer fürstlichen Treppe in Versailles zu beschreiben. Immer empfindet er nicht als Ich, sondern wie das Andere, zu Verdeutlichende selbst, fühlt als Er und versucht nun wirklich, »die Welt mit den Augen des Gegenstandes seiner Dichtung« zu sehen, er sucht gleichsam der Eindrücke habhaft zu werden, die seinem Gegenstand erstehen, so besonders im »Panther« oder in der »Römischen Fontäne«. Den großen Fortschritt von der »Mystik« zur »Plastik« der Dinge, die Objektivierung seines Dingerlebnisses, kann man am besten beobachten, wenn man aus dem »Buch der Bilder« das Gedicht »Von den Fontänen« neben die »Römische Fontäne« aus den »Neuen Gedichten« legt. In dem ersten herrscht noch durchaus das Ich und die Darstellung seiner heimlichen Beziehungen zu den Dingen; es ist Ichlyrik, die nun sagt, was dem Ich an der Fontäne als Symbol eigenen Leidens, als Sinnbild des Menschlichen erscheint. »Auf einmal weiß i c h viel von den Fontänen«, setzt das Gedicht bezeichnend ein; aber das Bild der Fontänen selbst, die Umreißung der Gestalt wird nicht gegeben, nur ein flüchtiges Erinnerungsbild huscht schnell vorüber; nur die Grundmelodie, das Thema wird zu Beginn leise angeschlagen und angedeutet, und dann wird variiert und paraphrasiert, und vom Einzelnen geht es sofort ins Allgemeine, Symbolische. Das Ding ist gleichsam nur Anlaß, nachdem eine feine, fast unsichtbare Beziehung zum Menschlichen berührt worden ist, ein seelisch-menschliches Erlebnis zu fassen. Die Deutung des Dinges drängt das Ding selbst ganz in den Hintergrund der inneren Vorstellung. Dagegen nun die »Römische Fontäne«. Hier tritt die Deutung ins Menschliche ganz zurück hinter das Bemühen, dem Ding sein »Ungefähres« zu entreißen und sein Wesen zu fassen. Das Ich schweigt, das Andere, das Ding redet und der Brunnen enthüllt sein Inneres, enthüllt sich, »wie er sich selbst sehen kann«. Das seelische Empfinden der Fontäne wird mit unerhörter Feinfühligkeit mitempfunden und in Worte gebracht, in denen, aber nun unausgesprochen, wieder die Deutung des Symbolischen an diesem Ding, des dem Menschlichen verwandten Seins enthalten ist. Die völlige Hingabe an das immer und immer wieder belauschte und beobachtete Objekt ist hier und in einigen anderen Dinggedichten, etwa

Digitized by Google

noch in den »Flamingos« außer den schon erwähnten bis in ihre letzten Möglichkeiten ausgeschöpft: so hat wirklich die Dinge zuvor noch keiner geliebt und verstanden, »schauender und schlichter« sie keiner gesagt als dieser Bruder aller Dinge, der sein Dingfühlen auch sagen und formen konnte, der reif war, »von Schlichtem zu sagen«.

»Aus allen Dingen heben Angesichter
sich zu mir auf und bitten mich um eins:

um dieses unbeirrte Gehn und Sagen
und darum: nicht zu ruhn, ich fühlte denn
mein Herz in einem Turme gehn und schlagen:
so nah den Mächten, so vertraut den Tagen,
so einsam weit von jedem, den ich kenn;

und doch, so wie die Stunde, welche schlägt,
an Tausendem, das lautlos sich verwandelt,
teilnehmend — und mit Tausendem, das trägt,
mittragend — und mit Einem welcher handelt,
mithandelnd, leise von ihm miterwägt . . .

Unsäglich Schweres wird von mir verlangt.
Aber die Mächte, die mich so verpflichten,
sind auch bereit, mich langsam aufzurichten,
so oft mein Herz, behängt mit den Gewichten
der Demut, hoch in ihren Händen hangt.«

Dies Gedicht schreibt Rilke im Januar 1906, zu einer Zeit also, aus der all die Dinggedichte selbst stammen, in der seine Dingerkenntnis zur klassischen Reife sich ausbreitet und Gestalt gewinnt [1]). Die gleichzeitigen Briefe sprechen oft genug von diesem innigen Wachsen, von diesem Willen zur Verdinglichung durch Gestaltung. Ein neuer Dingmythos, eine Dingmetaphysik, ein Dingglaube bricht hier wunderbar hervor, und im zweiten Rodinvortrag von 1907 spricht Rilke, sagt er von seinen »Dingen«:

»D i n g e.

Indem ich dies ausspreche (hören Sie?), entsteht eine Stille; die Stille, die um die Dinge ist. Alle Bewegung legt sich, wird Kontur, und aus vergangener und künftiger Zeit schließt sich ein Dauerndes: der Raum, die große Beruhigung der zu nichts gedrängten Dinge.

Aber nein: so fühlen Sie die Stille noch nicht, die da entsteht. Das Wort: Dinge geht an Ihnen vorüber, es bedeutet Ihnen nichts: zu Vieles und zu

1) Abgedruckt im Inselschiff VIII (1927), S. 117 (jetzt in: Briefe S. 287 f.). Das Bekenntnis Maltes gehört hierher: »Ich lerne sehen . . . Es geht alles tiefer in mich ein. Ich erkenne das alles hier . . . es ist zu Hause in mir.« Und die Briefstelle bei Lou Andreas-Salomé a. a. O. S. 17 f.

Digitized by Google

Gleichgültiges. Und da bin ich froh, daß ich die Kindheit angerufen habe; vielleicht kann sie mir helfen, Ihnen dieses Wort ans Herz zu legen als ein liebes, das mit vielen Erinnerungen zusammenhängt.

Wenn es Ihnen möglich ist, kehren Sie mit einem Teile Ihres entwöhnten und erwachsenen Gefühls zu irgendeinem Ihrer Kinderdinge zurück, mit dem Sie viel umgingen. Gedenken Sie, ob es irgendetwas gab, was Ihnen näher, vertrauter und nötiger war, als so ein Ding. Ob nicht alles — außer ihm — imstande war, Ihnen weh oder unrecht zu tun, Sie mit einem Schmerz zu erschrecken oder mit einer Ungewißheit zu verwirren? Wenn Güte unter Ihren ersten Erfahrungen war und Zutrauen und Nichtalleinsein — verdanken Sie es nicht ihm? War es nicht ein Ding, mit dem Sie Ihr kleines Herz geteilt haben wie ein Stück Brot, das reichen mußte für zwei?«.

Dieses kindliche Verhältnis zu den Dingen hat sich Rilke bewahrt, es bildet im Bewußtsein der wesenhaften Zusammengehörigkeit von Kindheit und Ding die Grundlage seiner späteren Dichtung, seiner Dingdichtung. Die Hingabe an die Dinge macht den Menschen seiender, reifer, und der Mensch geht dem Ruf der Dinge nach, so wie Rodin den Dingen nachgeht, die in ihm wohnen, die getan sein müssen und aus seinem traumhaften Gedanken in die klare Form der Wirklichkeit, des Seienden erlöst werden müssen. Und so werden sie dann die Verkörperung des Dauernden, des Nichtmehrsterbens, der Gelassenheit und stillen Würde, wie sie eben nur die Ewigkeit allein um sich breiten kann.

Die Dingerfühlung und die Dingerkenntnis, Dingplastik Rilkes steht in diesen Jahren, in denen die »Neuen Gedichte« erscheinen und entstehen, auf einem Höhepunkt, zugleich aber öffnet sich hier der Blick in ein Neues: dem Dichter erwächst die Einsicht, nicht nur Künder der Dinge an sich zu sein, sondern Künder der letzten und schwindenden, fallenden Dinge, und vielleicht sogar auch noch letzter Künder der schwindenden Dinge überhaupt. Und dabei denkt er nun, den Dingreichtum besondernd, an die kostbaren Kunstdinge der Vergangenheit, die ihm einen wunderbaren Reichtum alter und so nie wieder erschienener Kultur darstellen und ihn dann innerlich ergreifen und anziehen. Diese Freude und die sehnsüchtige Trauer um diese seltenen »larischen« Dinge, die sentimentalische Haltung, die Rilke diesen zarten Zeugen einer hohen Vergangenheit gegenüber einnimmt, verwandt der Haltung zu den dem entdinglichten Menschen entfremdeten und verlorenen Dingen, sie entspricht zutiefst einer geistig-aristokratischen Lebensstimmung und Lebenskultur, die in Rilke als dem Letzten eines edlen Geschlechts, »das gegen das Ende seiner Tage sich noch einmal durch die Kunst verklärt«,

Digitized by Google

eine letzte Schönheit erlangt hat, eine »trauervolle Reife«. »Ein altes Geschlecht, heißt es in Thomas Manns »Tristan«, zu müde bereits und zu edel zur Tat und zum Leben, steht am Ende seiner Tage, und seine letzten Äußerungen sind Laute der Kunst, ein paar Geigentöne, voll von der wissenden Wehmut der Sterbensreife . . .« Man hat in diesem Zusammenhang fein und richtig darauf hingewiesen, daß die Dingdichtung selbst mit ihrem liebenden Umfassen alter Kunstdinge rein gattungsgeschichtlich eine Späterscheinung ist und auch nur geleistet wird von Vertretern einer alten und humanen Kultur: Mörike, C. F. Meyer, Rilke [1]), aber man muß auch Stifter in seiner sorgenden Liebe zu alten Kunstgegenständen nennen, zu »alten Dingen«, einer Liebe, die besonders in der Rilke darin vielleicht am nahesten stehenden Erzählung »Die Mappe meines Urgroßvaters« mit dem Leitspruch des Egesippus: »Dulce est, inter majorum versari habitacula . . .« wundersam waltet. Und auch Stifter stand ja am Rand einer alten Kultur, am Rand der Goethezeit. Diese Liebe zu Kunstdingen hat also einen weiten, fast kulturphilosophischen Hintergrund, sie steht im Zeichen eines geläuterten Sentimentalismus, der sich in manchem, vor allem in der Verehrung der Dinge als einer Seinsform, die dem Menschen verloren ist, unmittelbar an Ausführungen Schillers in seinem großen Aufsatz anschließen läßt: Die Dingwelt ist das Natürliche und Naive und »Natur in dieser Betrachtungsart ist uns nichts anderes als das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst nach eigenen und unabänderlichen Gesetzen . . . Wir lieben in ihnen das stille schaffende Leben, das ruhige Wirken aus sich selbst, das Dasein nach eigenen Gesetzen, die innere Notwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst. Sie s i n d , was wir w a r e n; sie sind, was wir wieder w e r d e n s o l l e n. Wir waren Natur wie sie, und unsere Kultur soll uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit, zur Natur zurückführen. Sie sind also zugleich Darstellung unserer verlorenen Kindheit, die uns ewig das Teuerste bleibt; daher sie uns mit einer gewissen Wehmut erfüllen.« Diese Wehmut ist das Gefühl, das Rilke nicht nur den verschwundenen Dingen seiner Kindheit, sondern den vergangenen und schwindenden Dingen überhaupt entgegenbringt, und mit dieser dunklen und doch freudigen Trauer, nicht mit dem snobistischen Exotismus

1) Oppert a. a. O. S. 781; und besonders Faesi, a. a. O. S. 41/2, der auf Schiller, Säkularausgabe 12, 161 f. verweist. Für das sentimentalische Verhältnis zur verlorenen Natur, der die Künstler nachgehen, im Versuch, »bewußt mit Aufwendung eines gesammelten Willens ihr wieder so nahe zu kommen, wie sie ihr, ohne es recht zu wissen, in der Kindheit waren«, sehe man Rilkes Buch über Worpswede, 1903, S. 6. Vgl. übrigens auch Novalis II, 197. Nun auch Buchheit a. a. O. S. 90 f.

Digitized by Google

und der Wollust am »Künstlichen« eines Huysmans oder Wilde, wandelt er wie Hofmannsthal oder Pater zwischen den Kunstdingen der Vergangenheit und ihren Geheimnissen hin, spürt aus innerem Nahesein ihre Schönheit und ihr Wesen und glaubt die leisen und zarten Gefühle der Dankbarkeit an diesen Dingen zu spüren, der Dankbarkeit für die Zärtlichkeit, die er ihnen erweist und unter der sie sich zu erholen scheinen. Und so kann dann Rilke die innersten seelischen Beziehungen dieser vergangenen Dinge zum Menschlichen, denen sie nahegekommen sind, empfinden und in seinem Puppenaufsatz schreiben: »Wenn man dies überlegt und sich erinnert, welche feinfühlige Schönheit gewisse Dinge sich anzueignen wußten, die ins menschliche Leben ausführlich und innig einbegriffen waren; ich meine da nicht einmal, daß es nötig sei, in Madrid, durch die Säle der Armeria zu gehen und die Rüstungen, Helme, Dolche und Doppelhänder anzustaunen, in denen die reine, kluge Kunst des Harnischfegers unendlich übertroffen wurde durch ein Etwas, das der stolze und feurige Gebrauch diesem Gewaffen hinzufügte; ich denke nicht an das Lächeln und Verweintsein im Innern oft getragener Steine, ich wage nicht, an eine gewisse Perle zu denken, in der das Ungewisse ihrer Unterwasserwelt zu so geistiger Bedeutung gesteigert war, daß die Unkenntlichkeit des Schicksals in ihrem schuldlosen Tropfen sich zu beklagen schien; ich überspringe das Innige, das Rührende, das Verlassen-Nachdenkliche von vielen Dingen, die mich durch ihr schönes Eingewöhntsein ins Menschliche, da ich vorüberging, erschüttert haben . . .« (IV, 267 f.) Solch unerhörte Feinheit des Fühlens kunstgewerblicher Dinge beseelt auch noch einige Gedichte wie etwa diese: Tanagra, Rosenschale, Reliquienschrein, Gold.

Nicht umsonst liebte Rilke gerade die Kultur der spätfranzösisch-burgundischen Zeit [1]) und jenes französischen sechzehnten Jahrhunderts, in denen die ausklingende Formenwelt der Gotik sich mit der jungen und zarten nordisch gewandelten Welt der Renaissance traf und in Bauten und kunstgewerblichen Dingen eine unsägliche Zierlichkeit und Künstlichkeit des Lebensausdruckes erreichte: eine Anmut, Zartheit und Lieblichkeit, deren seltenen Reiz etwa Pater in dem feingestimmten Aufsatz über Joachim du Bellay nachempfand. Die Verehrung, die Rilke für Pater und seine seelenerschließende, weil liebende Art gerade im Renaissancebuch hegte, mag vielleicht auch aus dessen fühlender Deutung dieser französischen Spätkultur entspringen neben manchem anderen, etwa seinem Empfinden für die Vergänglichkeit schöner Dinge oder seinen

1) Vgl. V, 224 ff., 250 ff., 264 ff., 277., IV, 301.

Digitized by Google

Worten über das unsägliche Lächeln der Mona Lisa [1]). Es ist aber auch die Zeit, in der das bildliche und dinghafte Denken und Schreiben, die restlose Symbolsetzung aller Dinge bis zum Äußersten getrieben wurde, in der dann auch wie im ganzen späten Mittelalter nicht nur in mystischen Texten von den göttlichen und weltlichen »Dingen« gesprochen wurde und das Wort »Ding« noch nicht völlig abgegriffen war, sondern noch immer das Gesamte des menschlichen und göttlichen Seins bezeichnete, wo es immer noch spürbar den Glanz von oben trug und wo ein Mönch zu dem jungen Michel Colombe, dem Künstler, sagen konnte: » . . . aime le bon Dieu, et tu auras la grâce des grandes choses.« »Und du wirst die Gnade der großen Dinge haben.« (IV, 301.) Erkannte Pater die Seele dieses Jahrhunderts in der frühvollendeten und todesreifen Gestalt des jungen du Bellay, so fühlt sich Rilke an das Innere dieser Zeit heran durch die große Liebende, die Lyoneserin Louize Labé; ihre 24 Sonette hatte Jan des Tournes 1556 mit der ganzen kostbaren zierlichen Kunst der damaligen Drucke in einem kleinen Band veröffentlicht, und diesen Band liebte Rilke schon um des Äußeren willen, das so schmiegsam sich dem inneren Wesen dieser süßen Liebesgedichte anpaßte. Malte Laurids Brigge wünscht den Mädchen seiner Heimat, daß die schönste von ihnen im Sommer an einem Nachmittag in einer verdunkelten Bibliothek sich das kleine Buch fände [2]), . . . »daß sie den kühlenden glatten Band mitnähme hinaus in den summenden Obstgarten oder hinüber zum Phlox, in dessen übersüßtem Duft ein Bodensatz schierer Süßigkeit steht. Daß sie es früh fände. In den Tagen, da ihre Augen anfangen, auf sich zu halten, während der jüngere Mund noch imstande ist, viel zu große Stücke von einem Apfel abzubeißen und voll zu sein« (V, 277) [3]).

In den »Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge« selbst, jener Ge-

1) Die Verehrung für Pater bezeugt, neben den »Briefen« S. 93, Ellen Key, S. 190: »Rilke hat von Walter Paters Buch über die Renaissance gesagt, daß der Weg in eine andere Seele hinein der Gelehrsamkeit verschlossen bleibt, wenn sie nicht zugleich jene vertiefte Liebe ist, die klar sehen und gerecht macht. Und durch dieses lichtbringende Gefühl konnte uns Pater die Seelen der großen Künstler frei von allen Schleiern des Zufalls zeigen.« — Das Lächeln der Mona Lisa, bei Pater a. a. O. S. 156 f. gedeutet, sieht Rilke, dem das menschliche Gesicht wie eine Landschaft dünkte, oft an: II, 240; Worpswede a. a. O. S. 3, 9. IV, 321. Briefe S. 22, 53, 257.

2) Diese Stelle beziehe ich auf den Druck der Sonette der Louize Labé durch Jan des Tournes 1555, 1556; Rilke nennt nur den Drucker und den Druck, nicht den Titel des kleinen Bandes. Die Identifizierung nach A. Vingtrinier, Historie de l'imprimerie à Lyon, 1894, S. 215, wo auch die kostbare und feine Typographie dieses Druckes hervorgehoben wird.

3) Eine ähnliche Beobachtung bei Gontscharow, Oblomow (deutsch von Röhl). S. 347.

Digitized by Google

schichte müder Erfahrungen, wehrloser Preisgegebenheit, aber auch ausklingenden Edeltums, das die Fähigkeit zum Leben verloren hat, in ihr webt auch die Liebe zu den »alten Dingen« in den alten Räumen eines Edelsitzes, zu Dingen, die den Duft alter Zeit »ungemein anregend« an sich tragen und den behutsamen und zärtlichen Betrachter in ihren geheimnisvollen Bann ziehen. »Dulce est, inter majorum versari habitacula« — die Stimmung Stifters, unendlich zarter noch, die Stimmung der Novelle »Die Letzten« tönt wieder an, der frühen Erzählungen und der Gedichte mit ihrem »wehen Duft der verfallenden Dinge«. Rilke bekennt einmal, er erreiche den Untergang, wo er sich zeige, mit so heftigem Verstehen, daß es kein Aufhalten gäbe, und dieses Gefühl für die Vergänglichkeit schöner Dinge zieht sich wie ein leiser, feiner Klang durch sein ganzes Werk, aber es widerspricht darum nicht dem Wissen, daß die Dinge als das Wirkliche und Seiende nicht sterben können; denn sie gehen mit ihrem Ewigseienden nur hinüber ins Unsichtbare, wenn der Mensch glaubt, sie verfielen, sie entziehen sich nur seinen Blicken. So kann der Dichter ganz dem Verfall antworten und doch an das Seiende glauben. »Die Todesnähe der Dinge, die er besingt, ihr Hineinleben ins Zarte, Vergängliche, Hinfällige, scheint sie ihm erst poesiereif zu machen.« »Das Verwittern alter Kathedralen und Schlösser, das Überwuchern vergessener Sarkophage, das Welken der Astern in den Beeten vereinsamter Parke, das Nachdunkeln und Verbleichen der Ahnenbilder, das Gilben der Handschriften, das Erblinden schöner Augen, das Altern sehnsüchtiger Mädchen . . . das längst Vergangene, das noch immer Vergehende — seinem Untergang gibt der Dichter Dauer im Wort«[1]). Die Erinnerungen Brigges sind ganz erfüllt mit solchen Gefühlen und Bildern des Fallens und Verfallens, des langsamen Schwindens, das in Wirklichkeit und in geheimnisvoller Magie nur ein Schwinden aus dem Blickfeld der Menschen ist. Immer kreist die Dichtung Rilkes um das Erlebnis des Todes und dessen, was auf ihn hinweist, der Vergänglichkeit, der Hin-»fällig«-keit, eben des Fallens und Sichfallenlassens. »Von Zeit zu Zeit fiel etwas, fiel verhüllt auf Teppich, fiel hell auf das harte Parkett, aber es zerschlug da und dort, zersprang scharf oder brach fast lautlos auf, denn diese Dinge, verwöhnt wie sie waren, vertrugen keinerlei Fall« (V, 17). Damit aber bricht etwas im Dichter selbst, ein Stück belebter Vergangenheit; denn er hat diese alten Dinge ganz in sich hineingenommen und sie leben nur noch in ihm allein, diese »larischen« Dinge, Familienbilder, Bücher, ein alter Schreibtisch, ein Lehnstuhl, Gebrauchsgegenstände, »gewohnte, herzliche

1) Faesi, Orplid III, a. a. O. S. 15 f. — Lou Andreas-Salomé a. a. O. S. 7 u. 54.

Digitized by Google

Dinge«, »seine Dinge«, die oft sonst ihm im Alltag zu darben scheinen und die er nun emporhebt und würdigt und zur Würde bringt. Und ebenso ehrt er nun auch die unscheinbaren und abgebrauchten Worte der Umgangssprache, auch sie Dinge; behutsam und zart, darin Stifter oder Hofmannsthal verwandt, spürt er sie in ihrer verborgenen Eigentümlichkeit und gibt ihnen in seinen Gedichten eine feierliche neue Weihe.

»Aus meinen Festen schenk' ich ihnen Farben,
da lächeln sie und werden langsam froh.
Ihr Wesen, das sie bang in sich bezwangen
erneut sich deutlich, daß es jeder sieht;
sie sind noch niemals im Gesang gegangen
und schauernd schreiten sie in meinem Lied«.

All diese Dinge schließen sich zu der dem Dichter innerlich gemäßen Welt zusammen, die er braucht und die ihm, der »ohne Haus, ohne ererbte Dinge«, heimatlos und fremd ist, das Gefühl des Geborgenseins, des Zutrauens und Nichtmehralleinseins schenken, die nichts von ihm fordern. Darum liebt er sie, wo er sie findet, doppelt und flüchtet »in erlauchter Lebensunfähigkeit« zu ihnen, und darum ist er den Dingen näher als den Menschen, die überdies von den Dingen und dem Wert des Dingseins nichts wissen. Diese Welt alter feiner Dinge aber ist selten geworden und noch seltener nach dem Kriege, und darum ermißt man erst die ganze Tragweite, wenn Rilke einmal nach dem Krieg während eines vorübergehenden Aufenthaltes in einem alten Edelsitz im Engadin schreibt: »Ach so ein Haus mal ein Jahr lang allein haben, keinen Menschen ein Jahr lang, nur, was aus den alten Dingen schwingt und den Garten und die Sonne und die herzschlagvolle Stille und den Wind ums Haus: voilà ce qu'il me faudrait pour me refaire« [1]). Meudon und dann zuletzt das kleine Schlößchen Muzot im Wallis mögen wenigstens von ferne dieser Sehnsucht nach Einsamkeit, Stille und Natur als seinen not-wendenden Lebens- und Schaffensbedingungen nahegekommen sein.

Die Dinge sind wirklich immer mehr und tiefer für Rilke die be-ding-ende Grundlage seines Lebens, sie umstehen und umschließen es als die ewig stillen und gottnächsten, voll von Sein, voll des göttlichen Werts. Nur der Mensch erkennt ihn nicht, er zerstört ein schönes Ding, indem er es mißbraucht, und der Umgang mit solchen Menschen, die kein demütiges Dinggefühl besitzen und die leise Sprache der Dinge nicht verstehen, scheint nun verwirrend auf die Dinge zu wirken, die sonst dinghaft in

1) Aus einem Brief vom August 1919, mitgeteilt in der »Neuen Rundschau«, September 1927, S. 305.

Digitized by Google

sich ruhen und ihre Aufgabe erfüllen, auch nur ein Deckel, der auf seiner Büchse sitzt und genau auf sie paßt. Die Menschen aber sitzen höchst ungern und schlecht auf ihren Beschäftigungen. »Teils weil sie nicht auf die richtigen gekommen sind in der Eile, teils weil man sie schief und zornig aufgesetzt hat, teils weil die Ränder, die aufeinander gehören, verbogen sind, jeder auf eine andere Art. Sagen wir es nur ganz aufrichtig: sie denken im Grunde nur daran, sobald es sich irgend tun läßt, hinunterzuspringen, zu rollen und zu blechern. Wo kämen sonst alle diese sogenannten Zerstreuungen her und der Lärm, den sie verursachen? — Die Dinge sehen das nun schon seit Jahrhunderten an. Es ist kein Wunder, wenn sie verdorben sind, wenn sie den Geschmack verlieren an ihrem natürlichen, stillen Zweck und das Dasein so ausnutzen möchten, wie sie es rings um sich ausgenutzt sehen. Sie machen Versuche, sich ihren Anwendungen zu entziehen, sie werden unlustig und nachlässig, und die Leute sind gar nicht erstaunt, wenn sie sie auf einer Ausschweifung ertappen . . .« (V, 215 f.). Aber nicht die Dinge werden in Wirklichkeit nachlässig, sondern eben der Mensch mit ihnen, er raubt ihnen subjektiv ihre Würde und Reinheit, er versündigt sich an ihnen, strebt nicht nach der Vollendung ihres göttlichen Gesichts in sich. Die göttliche Ordnung, die Be-ding-ung des Menschen ist dadurch gestört. Darum ziehen sich auch die Dinge überhaupt langsam aus dem sichtbaren Leben ins Unsichtbare zurück, sie verhüllen ihre Seele und bieten nur noch ihre äußere leblose Schale dar, die großen und die kleinen Dinge, die Kunstdinge und die Gebrauchsdinge. Sie wollen fort, so wie das Erz fort will, das im Geld von den Menschen beschmutzt wird.

»Das Erz hat Heimweh. Und verlassen
will es die Münzen und die Räder,
die es ein kleines Leben lehren.
Und aus Fabriken und aus Kassen
wird es zurück in das Geäder
der aufgetanen Berge kehren,
die sich verschließen hinter ihm« (II, 254).

So ist nun nach dem dingzerstörenden Krieg erst recht Ereignis geworden, was Rilke als langsam, aber unaufhaltsam fortschreitenden Vorgang schon in den »Geschichten vom lieben Gott« erkannte, die »Dämmerung mit Dingen«. »Die Dinge in Europa sind tot.« Vielleicht gerade darum, weil ihm frühe diese Erkenntnis geschenkt war, sah Rilke sein Amt darin, die erlebten Dinge zu lieben, zu preisen, zu ver-herr-lichen, im Gedicht zu sammeln: auch ihm, der freilich die Dinge auch in ihren tiefsten Seinswurzeln schaute, offenbarten sich die Dinge in ihrer letzten Schön-

Digitized by Google

heit, dort, wo Gott auf sie wartet [1]), wo sie dem Tode nahe waren, dem Versinken und Verfärben in der Dämmerung, dem Verfall. (Stifter spricht einmal von dem allmählichen Verfärben der Dinge und von dem Einhüllen zur Ruhe der Nacht.) Dieses Sichneigen ins Dunkel, dies letzte Aufleuchten und Erglänzen der Dinge am Abend — wie oft hat der Dichter es schon seit frühe empfunden und erfühlt; und nun sieht man, es sei symbolisch gemeint und von einer tiefen Tragik erfüllt. Nachdem er fast zehn Jahre geschwiegen, bricht in den »Duineser Elegien« und in den »Sonetten an Orpheus« jenes Bewußtsein der Dingdämmerung mit Macht und Trauer hervor, und noch einmal verkündet Rilke sein Amt, in dingfremder, d. h. gottloser Zeit Dichter der schwindenden und sterbenden Dinge zu sein wie Orpheus; in dessen Stimme werden alle die Dinge noch einmal lebendig, in seinem Gesang wird ihnen noch einmal Dauer und Gegenwart, aber in ihm ertönt auch die trauernde Klage um ihre Todesnähe, um ihre letzte Schönheit [2]). Auch in diesem Sinne ist Rilkes Dingliebe Todesliebe, ist seine Dingdichtung Todesdichtung, Gestaltung des ihn immer bewegenden Gefühls von Vergänglichkeit und Tod. Von allen Seiten mündet Rilkes Erleben in das Erleben des Todes ein, von der Erfahrung der Einsamkeit als des Sich-Gegenüber-haltens, von der der Dingerfüllung und Dingwerdung, von der der Schönheit; und alle sind sie untereinander verbunden und werden gehalten durch das Wissen um den großen, langsam im Menschen (und in den Dingen) reifenden, eigenen Tod. —

Der Zeitgeist —

> »Tempel kennt er nicht mehr. Diese, des Herzens, Verschwendung
> sparen wir heimlicher ein. Ja, wo noch eins übersteht,
> ein einst gebetetes Ding, ein gedientes, geknietes —,
> hält es sich, so wie es ist, schon ins Unsichtbare hin.
> Viele gewahrens nicht mehr, doch ohne den Vorteil,
> daß sie's nun i n n e r l i c h baun, mit Pfeilern und Statuen, größer!« (III, 290.)

Die Dinge sind enterbt und der Mensch vergißt seine Pflicht die Dinge zu sagen und er vergißt des Glückes, das sie dem Menschen geben.

> »O was sind wir den Dingen für zehrende Lehrer,
> weil ihnen ewige Kindheit glückt.

1) Die Schönheit der Dinge besteht in diesem Augenblick ihrer Reife, den Gott abwartet.« (Hamann).

2) Veronika Czapski-Erdmann, Die Auseinandersetzung des gotischen Weltgefühls mit dem antiken bei R. M. Rilke, Jena 1927, S. 12. Rilkes eigene deutende Aussagen zu den »Elegien« in einem Brief von 1925, abgedruckt in: Horen VI, 1930, S. 477 ff.: Verantwortung, den humanen und larischen Wert der Dinge zu erhalten.

Digitized by Google

Nähme sie einer ins innige Schlafen und schliefe
tief mit den Dingen —: o wie käme er leicht,
anders zum anderen Tag, aus der gemeinsamen Tiefe«. (III, 357.)

Die Menschen aber tun es nicht, und dann erhebt sich die Frage:

»... Sind wir vielleicht h i e r, um zu sagen: Haus,
Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster, —
höchstens: Säule, Turm ... aber zu s a g e n, verstehs,
o zu sagen so, wie selber die Dinge niemals
innig meinten zu sein ...
. . . . . .

H i e r ist des S ä g l i c h e n Zeit, h i e r seine Heimat.
Sprich und bekenn. Mehr als je
fallen die Dinge dahin, die erlebbaren, denn,
was sie verdrängend ersetzt, ist ein Tun ohne Bild.«

Dem Engel zeige man nicht die unsägliche Welt, sondern das Einfache,

»das von Geschlecht zu Geschlechtern gestaltet,
als ein Unsriges lebt neben der Hand und im Blick.
Sag ihm die Dinge. Er wird staunender stehn; wie du standest
bei dem Seiler in Rom, oder beim Töpfer am Nil.
Zeig ihm, wie glücklich ein Ding sein kann, wie schuldlos und unser,
wie selbst das klagende Leid rein zur Gestalt sich entschließt,
dient als ein Ding, oder stirbt in ein Ding —, und jenseits
selig der Geige entgeht. Und diese, von Hingang
lebenden Dinge verstehn, daß du sie rühmst; vergänglich,
traun sie ein Rettendes uns, den Vergänglichsten, zu.
Wolle, wir sollen sie ganz im unsichtbaren Herzen verwandeln
in — o unendlich — in uns! Wer wir am Ende auch seien.« (III, 299, 300.)

In solcher Art wirklich zu werden an den Dingen und ihrer verwandelnden Erfassung, die Wirklichkeit in ihnen zu ergreifen, aber nicht jene sichtbare Wirklichkeit, sondern eben jene andere, unsichtbare »nächsttiefere Wirklichkeit«, in die die sichtbare verwandelt werden muß — das ist nun das letzte und höchste Streben des Dichters [1]), es ist das leidenschaftlich drängende Flehen, der Herr möchte aus ihm und alledem ein einzig Ding machen,

»aus nichts als mir und dem, was ich nicht kenn
das Ding zu machen, Herr Herr Herr, das Ding ...«

Man sieht den metaphysischen Untergrund dieser Dingmystik, dieses einzigartigen Dingmythos. Und so schließt sich hier der Ring von Rilkes Dingverkündigung, und der Kreis neigt sich zum Anfang zurück, fest und einheitlich geschlossen und eine Weite einbegreifend. —

1) Dazu J. Schwarz, Die Wirklichkeit des Menschen in Rilkes letzten Dichtungen, Kreatur II, 1927, S. 200—221. K. Grunewald, Rilkes Duineser Elegien, Zeitschrift f. Deutschkunde 1929, S. 469—79. — Horen a. a. O. S. 477, 479.

Digitized by Google

Wie diese neue Dinggesinnung hinausgewirkt hat, darauf sei hier nicht eingegangen: man müßte Stadler nennen und Binding und von anderer Seite her Morgenstern; aber auch Frankreich — etwa an Proust wäre zu denken [1]).

Rilke sucht an den Dingen ihr Wesenhaftes und Sacheigenes, ihren Inbegriff und das ist zugleich das, was über sie hinausweist, ihr Sinnbildhaftes. Das stellt ihn in die Richtung, die zum Expressionismus läuft, aber auch zum »magischen Realismus« mit seiner neuen sachlichen Haltung, mit seiner geisterfüllten beobachtenden Schärfe, die die Dinge gleichsam von innen, von hinten her sieht und sie in ihrer wirklich unheimlichen, eben magisch-transparenten Beziehung zum Menschen zeigt, die die Be-ding-ung des Menschen in einer geradezu beklemmenden und und darin doch zugleich sinnbildhaft sich ausweitenden Art verdeutlicht — man denke nur an das Werk Kafkas. Im Expressionismus sucht man nicht nur nach der brüderlichen Umfassung aller Dinge — wie Werfel —, nicht nur tritt auch hier das Ich hinter dem Wir, aber nicht hinter dem Er zurück wie im magischen Realismus [2]) (darin liegt wieder ein Unterschied), sondern auch der Expressionismus sucht den Inbegriff, der das Ungefähre tilgt, und er tut es wie jede wahre Kunst. Auch er will anders als ein leerer Naturalismus, der nur den nackten dürftigen Stoff bringt und die Dinge nur nennt und schildert, die Dinge in Verbindung mit dem Ewigen bringen, er will den Ausdruck des Wesentlichen [3]). Aber auch hier muß man den Unterschied bei aller Gemeinsamkeit beachten: im Drang nach dem symbolhaften Inbegriff geht in der sturmhaften Flut des Expressionismus der sacheigene Wert des Dinges selbst verloren; er überrumpelt die Dinge, wie es Dürer sagen würde, ihm fehlt die Demut trotz allem, das Wissen um das, was die Dinge fordern in ihrer Unschuld. Rilke besaß dies stiftersche Wissen. Bei ihm ruht die Deutung, ruht das Symbolische in der liebend umgreifenden, aber sich unterordnenden und sich hingebenden Dingerfühlung selbst schon immanent, es bedarf nicht der eigenen Aussprache: das Gedicht selbst sagt, nicht der Dichter. So zeigt er vielleicht tiefer als alle die Dinge, wie sie das Auge Gottes sieht, — hier fügt sich ein Wort Georges über Maximin dem sonst so Fremden —, er sieht sie in ihrer Klarheit und Warheit, denn er war ein Dichter und es war ihm um die Wahrheit zu tun. —

1) Vgl. E. R. Curtius, a. a. O. S. 30 ff., 63, 75. Ders. Die lit. Wegbereiter des neuen Frankreich, Potsdam 1919, S. 48 f., 185.

2) A. Döblin: »Das persönliche Ich ist nicht zu halten. Am persönlichen Ich haftet in jeder Hinsicht der Tod. Das Leben und die Wahrheit ist nur bei der Anonymität.« Aus: Das Ich über der Natur, Berlin 1928, S. 126.

3) Binding, Rufe und Reden a. a. O. 192; vgl. ebd. 183 f.

Digitized by Google

Rilke hat sich stets dankbar zu Jacobsen bekannt und in dessen Werken immer das für sein Schaffen zu erreichende Nächsthöhere verehrt. Er fand manches, was ihn tief berührt haben muß, was ihm verwandte eigene Klänge im Inneren zum Ertönen und Schwingen brachte. Frau Marie Grubbe sagt am Ende ihres seltsam gebogenen Lebens: »Ich glaube, jeder Mensch lebet sein eigenes Leben und stirbt seinen eigenen Tod, das glaube ich.« Aber es heißt dort auch einmal: »Jedes Ding, tot wie lebendig, hat sein Mirakulum in sich, es kommt nur darauf an, daß man Geduld hat, zu suchen und offne Augen zu finden, — ach, in alten Tagen, als noch nicht so lange Zeit verflossen war, seit Gott der Herr seine Hände von der Erde genommen hatte, da war jedes Ding so angefüllet von Gottes Kraft, daß Heilung und alles Gute, ewig wie zeitlich, aus ihm entsprang; jedoch jetzt, wo das Erdreich nicht mehr fein noch neu ist und entheiliget von den Sünden mannigfaltiger Geschlechter, jetzt machen sie sich nur bei besonderen Gelegenheiten bemerkbar, zu gewissen Stunden und an gewissen Stätten . . . [1])« Hier ist alles angedeutet, die Dämmerung der Dinge in einer dingfremden Zeit und die Unschuld und Gnade der Dinge, ihr Geheimnis, auf das man lauschen muß, um es zu erraten. Rilkes Dichtung erscheint wie die Erfüllung dieser Sätze.

1) Werke, Inselverlag, S. 15 f., 309.

Digitized by Google

MAX WEBERS ETHISCHER KRITIZISMUS UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK.

VON

ERIK WOLF (FREIBURG I. BR).

Menschen und ihre Gedanken haben eine besondere geschichtliche Zeit, unabhängig vom natürlichen Zeitablauf haben sie ihre Stunde. Nie sind sie bloßer Ausdruck subjektiver individueller Seinsstruktur und Seelennot (Angst im Sinne Kierkegaards), sondern immer Ausdruck einer Zeitlage historischer Art, einer objektiven personalen Seinsstruktur. Innerhalb des Strukturganzen der historischen »Welt« gibt es Menschen, die sich als schöpferische Gestalter einer geistesgeschichtlichen Epoche und damit als Zeitiger einer Weltstunde erweisen. Max Weber ist einer der wenigen Denker unserer Zeit, die Weltstunde hatten und deshalb noch heute und auf weithin »Zeitgenossen« sind.

Diese Deutung läßt sich nicht durch einen beliebigen Griff in sein weitverzweigtes Werk rechtfertigen. Zum größeren Teile ist es un»ursprünglich«, also nicht »seiner Zeit gemäß«, sondern vergangenheitsträchtig und -pflichtig. Insofern ist Weber heute schon selbst »historisch« geworden und läßt sich einordnen: in einen Systemzusammenhang der »Wissenschaft«, in eine abgelaufene und gedeutete Kulturbewegung des »Lebens«. In diesem Sinn ist heute theoriegeschichtlich etwa Folgendes von ihm auszusagen [1]): seine intellektuelle Kraft und sein historischer Sinn fanden den Ansatzpunkt der wissenschaftlichen Arbeit in der Geschichtsphilosophie Heinrich Rickerts; seine Ergriffenheit von den sozialen Tatsachen und sein sittliches Pathos verbanden ihn mit der »idealistischen« Soziologie Simmels; sein pädagogischer Impuls trieb ihn zur Erörterung von Methodenfragen und vitale Unterströmungen seiner mäch-

1) Über seine wissenschaftliche und menschliche Position, vgl. P. Honigsheim, Max Weber als Soziologe (Kölner Vierteljh. z. Soz. I, 1, S. 33 ff.) und Marianne Weber, Max Weber. Ein Lebensbild, 1926, insbes. S. 318 ff. und 671 ff.

Digitized by Google

tigen Person machten ihn zum Politiker, Publizisten und Diskussionsredner. Unter den sozialökonomischen Fachforschern, die es nach philosophischer Sinngebung ihrer Arbeit mit dem Willen verlangte, diese Leistung auch selber zu erbringen, war er einer der ersten systematischen Methodologen. Die Geschichte der Wissenschaft »Soziologie« kennt ihn als Vertreter jener Entwicklung der deutschen sog. formalen Soziologie, die im Gegensatz zum »materialen« Marxismus und der »westlichen« Sozio-psychologie ein historisch-philosophisches, »kategoriales« Sinnverständnis der sozialen Erscheinungen anstrebte. Als politischen Typus wird man ihn einen volksstaatlich eingestellten Liberalisten und »guten Europäer« nennen dürfen. All dies aber ist das »andere«, heute historisch festgelegte und theoretisch erledigte, demgegenüber e i n e s wichtig ist.

Dies eine ist die Tatsache, daß W e b e r s gesamtgeistige Person durch ethische Haltung und philosophische Einstellung (über seine schulmäßige Bindung an den südwestdeutschen Neukantianismus weit hinaus) einer kritischen Zeitlage des wissenschaftlichen Denkens Ausdruck verliehen hat, in der wir heute stehen. Diese Lage ist gekennzeichnet durch den ernstgenommenen Zweifel am Beruf der Wissenschaft zur Wertsetzung. Es geht dabei um das Innehalten mit der freien »schöpferischen« Spekulation, um kritische Besinnung auf die Möglichkeiten des wissenschaftlichen Arbeitens und kritische Rückschau auf seine Leistungen in der Geschichte. Mit dieser, auf den ersten Blick »relativistisch« erscheinenden Haltung stand W e b e r von Anbeginn innerlich als Soziologe jenseits des Positivismus und als Philosoph jenseits des Idealismus. Insofern darf er als Typus für die Krisis der Geisteswissenschaft gelten, die um die Jahrhundertwende eingesetzt hatte — entstanden aus der unbefriedigenden Reflexion über die vom deutschen Idealismus geprägte Kultur des 19. Jahrhunderts. Diese Kultur war ja längst in Wissen, d. h. in Kulturlehre und -philosophie umgewandelt, während ringsum das kulturelle Geschehen auf den Gebieten des Staates, der Kirche, der Schule, der Kunst ein unsystematisches Eigenleben entfaltete und die technische Zivilisation in Gemeinschaft mit der kapitalistischen Wirtschafts- und Rechtsordnung zur beherrschenden Lebensmacht erwuchs. Das zur Reflexion gewordene Leben der idealistischen Kultur des 19. Jahrhunderts hatte nur noch die eine geistige Möglichkeit, sich in seinen eigenen Voraussetzungen und in seinem eigenen Strukturwandel zu erkennen und zu werten.

In diese Lage hineingeboren, mußte rein herkunftsmäßig das Wertproblem für M a x W e b e r bedeutsam werden. Zunächst als Erkenntnisproblem. Gibt es Wertwissenschaften? Wie grenzen sie sich von den Erfahrungsdisziplinen ab? Diese Fragen hatte H e i n r i c h R i c k e r t

Digitized by Google

aufgeworfen und in seinen methodologischen Werken zu beantworten versucht. Seinen bekannten und rasch Anerkennung findenden Ergebnissen schloß Weber sich zunächst an. Bald aber griff Rickert über den Bereich erkenntnistheoretischer Fragen hinaus ins Gebiet des Metaphysischen. Nach welchem Maßstab sollte gewertet werden? Oder sollte es mehrere geben? Der Beantwortung dieser Fragen galt Rickerts Bemühung um systematische Philosophie der Kultur. Von diesem Zentrum des Denkens aus bejahte er ein Recht zur Wertsetzung seitens der Wissenschaft. Es fließt nach ihm aus dem objektiven Sinn der Kultur. Zwar wurde es nur im Sinne der kantischen Fragestellung als eine theoretische Möglichkeit untersucht und bejaht. Aber Weber ging diesen Weg nicht mehr mit. Der theoretischen Möglichkeit gegenüber hat er die eminent praktische Frage nach dem ethischen Recht auf Wertsetzung durch eine solche wissenschaftliche Begründungsarbeit der Kultur gestellt. Mit ihrer entschiedenen Verneinung hat er sich von seinem Lehrer Rickert philosophisch selbständig gemacht. Von dieser Position aus wurde er selbst zum Wissenschaftslehrer, denn die Frage nach der ethischen Zuständigkeit der Wissenschaft schnitt ihr metaphysisches Grundproblem an. Mit der Einsicht in die metaphysische Unzulänglichkeit der Wissenschaft war der Grund für die dualistische Haltung gelegt, die Weber zeitlebens beibehalten hat: die Felder des Wissens und des Glaubens reinlich zu scheiden. Der Weg zu philosophischer Bearbeitung des Wertproblems war damit preisgegeben; Weber trat in den Bezirk der Empirie zurück.

Von hier aus versuchte er seine These von der Relativität der wissenschaftlichen Werterkenntnis zu begründen. Dazu diente ihm die Soziologie. Die von ihr gelieferte Erkenntnis, daß geistige Verhaltensweisen (wozu auch die intentionalen Strebungen und rationalen Methoden der »Wissenschaft« gehören) bedingt sind durch historisch-soziale Lage, d. h. durch eine einmalig-besondere Beschaffenheit der Beziehung des Menschen zu seinem Erkenntnisgegenstand, teilte er mit Simmel, Troeltsch, Dilthey und ihren Schülern. Auch jene weitere Einsicht, daß wissenschaftliche »Fragen« bloß durch »Umkonstellation«[1]) ewiger immanenter Probleme des Geistes zu einem ge-

1) Der Begriff der Problemkonstellation ist zuerst von Karl Mannheim (Archiv f. Sozialwissensch. u. Sozialpolitik LIII, S. 577 ff. herausgearbeitet worden. »Die Problematik der Konstellation erwächst aus unerer Überzeugung, daß der jeweilige Stand der Probleme in den verschiedenen Arbeiten, aber auch die Konstellation der außertheoretischen Faktoren den möglichen nächsten Schritt im Erkennen mitbestimmt und dadurch zugleich ein Huspizium für die Lösbarkeit gewisser Fragen enthält« (a. a. O. S. 578).

Digitized by Google

wissen Zeitpunkt »neu« erscheinen und ihre Beantwortung deshalb nur eine Neuorientierung, nie eine Neuschöpfung der Werte bedingt — auch diese »wissenssoziologische« Einstellung teilte er mit manchem Zeitgenossen. Seine soziologische Einstellung hat theoretisch-systematisch kein besonderes Schicksal und steht insofern immer noch im Traditionszusammenhang der südwestdeutschen Philosophie. Bis zu diesem Punkte der Erkenntnis ist es in bezug auf Rickert immer noch ein »verwandtschaftlicher Streit«[1]), der zwischen den beiden geistigen Potenzen zum Austrag kommt.

Der tiefe und unheilbare Bruch, den Weber mit der geistigen Vorwelt und Umwelt vollzogen hat, liegt nicht in seiner Wendung von der Nationalökonomie und Philosophie zur Soziologie schlechthin. Er liegt darin, daß er die »soziologische Einstellung«, die ihm gegen die unzuständigen Ansprüche der Philosophie helfen sollte, selber ethisch und damit metaphysisch gewendet hat. Diesem Zirkel der Bekämpfung der Metaphysik mit der Metaphysik selbst hat nun aber Weber dadurch zu entgehen versucht, daß er auf »materiale Wertethik« verzichtete und statt dessen einer kritisch-ethischen Haltung Ausdruck gab. Insoweit erscheint er als ein Vorläufer der gegenwärtig entbrannten wissenschaftlichen Auseinandersetzung zwischen Ethik und Metaphysik, Glauben und Wissen, historischer und kritischer Vernunft. In diesem Sinn wird er heute von der kritischen Ethik in Anspruch genommen[2]). Es fragt sich, ob zu Recht. Der Beantwortung dieser Frage sollen im wesentlichen unsere Ausführungen dienen.

I.

Zuzugeben ist, daß Max Weber die von ihm aufgewiesene Problemlage als ethische Verlegenheit erfuhr. Kennzeichnend für den Ernst seiner ethischen Fragestellung ist, daß er sie nicht mehr reflektierend untersuchte, sondern als permanente Willensgesinnung erlebte. Dieser letzte Ernst verschloß ihm den Ausweg, den seine Zeitgenossen, soweit sie die Kriseneinsicht mit ihm teilten, gegangen sind: durch ein dialektisches System oder durch ein dogmatisches sacrificio dell' intelletto den Zweifel zu bannen. Derartiges Verfahren kennzeichnete er ausdrücklich als »Flucht«. In dieser Haltung erst war nun eine wirkliche und echte

1) Nach einem Wort von Gerhart Husserl, in seiner Kritik von A. Roß', Theorie der Rechtsquellen (Jur. Wochenschr. 59, S. 2203 f.).

2) Vgl. Eberhard Grisebach, Gegenwart. Eine kritische Ethik. Halle 1929. Dieses Werk sei für die folgenden Ausführungen, soweit sie den Gedanken einer kritischen Ethik berühren, ein für allemal zitiert.

Digitized by Google

Problematisierung der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Menschen zum Durchbruch gekommen — denn eine Lösung dieser Problematik mit wissenschaftlichen Mitteln wurde als unzuständig zurückgewiesen.

Diese Position war für Weber keine frei gewählte, wie man sich »Götter« erwählen kann, denen man dient. Sie war ihm zugefallen als Erfahrung der erreichten Grenze der Erkenntnis. Diese Grenzeinsicht ließ ihn alle metaphysischen Bemühungen der Wissenschaft als unberechtigt abweisen. Sie erschienen ihm ungerechtfertigt vor der Geschichte, nicht als dem gedeuteten Bild eines Vergangenen, sondern als dem abgründigen Widerspruch eines Gegenwärtigen. Die Möglichkeit einer Rechtfertigung der Metaphysik im Rahmen eines philosophischen Systems ließ er theoretisch zu, war aber zutiefst von ihrer Unzulänglichkeit, ja Unmöglichkeit im sittlichen Sinne durchdrungen. So wuchs sich die ethische Umbiegung des Zweifels an der schöpferischen Funktion der Wissenschaft bei ihm aus zu einer völlig andersartigen Willenshaltung des Denkers: zu einer harten Toleranz. Jedem das Seine, aber keinem im Seinen das Ganze, wurde die Maxime der Zuteilung wissenschaftlicher Aufgaben.

Von dieser Warte aus forderte er von der zeitgenössischen Forschung Verzicht auf Spekulation; statt ihrer verlangte er Rückschau in die Geschichte mit dem Ziel, die Zeitbedingtheit und Zeitwirkung aller absolut »gemeinten« Systeme, Prinzipien, Werte und Götter aufzuzeigen. Es sollte das Verständnis der kausalen Fäden errungen werden, aus denen der vor dem Beschauer ausgebreitete Teppich des vergangenen Lebens gewoben ist. Analytische Arbeit, ohne Voraussetzung oder Zielsetzung eines Gesamtsinnes. Diagnose, nicht Therapie! Hier war in der Tat das metaphysische Bedürfnis mit einer Radikalität unterdrückt, die erstaunen läßt. Auf die Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Weltganzen, nach dem transhistorischen absoluten Grunde des Geschehens war verzichtet worden. Scheinbar durchwaltet von nun an das Werk Max Webers ein rigoroser ethischer Kritizismus — und dennoch blieb hier trotz aller Nüchternheit der kritischen Einstellung ein Metaphysisches wirksam.

Wenn auch immer wieder »das Leben« mit seiner Praxis, seinem Dämon, seinen Wallungen und Ballungen »der Theorie« mit ihrer berechenbaren Techné, ihren Systemen und Kategorien entgegengesetzt wird; immer wieder die Welt des Glaubens von der des Intellekts abgetrennt wird; die wertfreie Geschichtsdeutung als völlig unverbindlich und belanglos für das vom Haß der Parteien, vom Kampf der Götter tobende Gegenwartsleben bezeichnet wird und die ganze »Wissenschaft« zum

Digitized by Google

»Apparat« herabsinkt — ein Metaphysisches bleibt: der Glaube an die Schicksalhaftigkeit, an das Verhängnis, das den Wissenschaftler in der rätselvollen Lage des »Heute« zu dieser Einsicht zwingt und damit seine Arbeit selbst in das pathetische Licht des Schicksals- oder Kulturvollzugs rückt. Die historische Gegebenheit der Sozialwirklichkeit, diese Annahme real-verpflichtender historischer Gegebenheiten (»Forderung des Tages«) für den Forscher, bedeutet für Max Weber nicht nur ein begrenzendes Wissen um eine vernunftjenseitige Wirklichkeit des Kulturgemeinschaftslebens, sondern Einbeziehung seiner persönlichen Grund»einstellung« zum »Leben« in das »Wissen«. Diese aber ruhte, wie alle Lebensentscheidungen, nicht auf Erkenntnis, sondern im Glauben: im Glauben an die Determiniertheit der ethischen Existenz durch wissenschaftliche Einsichten.

Die Pathetik, mit der Weber diese Verzichtshaltung ausbaute und als Forderung an das wissenschaftliche Leben stellte, verrät deutlich das auch hier zugrunde liegende metaphysische Heilsbedürfnis. Es war mehr, als eine bloße historisch-soziologische Positionsfeststellung, wenn er diese Haltung als die einzig mögliche im Heute bezeichnete. Es war auch nicht die »Möglichkeit« einer »gedachten« Existenz im Sinne der erkenntnistheoretischen Struktur eben dieses Denkens damit gemeint. Diese Haltung sollte vielmehr die Realität des wissenschaftlichen Arbeitens im ethischen Bezirk begründen — von der objektiven Rechtfertigung der Wissenschaft in einem System der Kulturwerte, wie Rickert sie angestrebt hatte, wurde hier der Schritt getan zu einer subjektiven Rechtfertigung des Wissenschaftlers vor der Wirklichkeit der sittlichen Existenz.

Wie hat dieser eigentümliche metaphysische Kritizismus, diese paradoxe Position des seiner selbst gewissen Zweifels sich in wissenschaftlicher Arbeit äußern müssen? Zunächst in methodischer Ortsbesinnung, in Rückschau und Umschau, in den Anfängen einer Wissens- und Glaubenssoziologie. Eine umfassend angelegte Rückschau in die Geschichte, wie sie nur von so hoher Warte aus möglich geworden war, sollte die Determiniertheit aller Prinzipien, Werte oder »Götter« der Erkenntnis nachweisen. Unter Verzicht auf Deutung eines immanten oder transzendenten Lebensinnes der Geschichte, sollte das ganze Gewebe der menschlichen Geistesbemühung nach Dimensionen geschaut und geordnet werden. Diese topographische Leistung hat Max Weber nur fragmentarisch zu erbringen vermocht [1]), aber aus dem Torso ist der Wille des Bildners deutlich erkennbar. In ähnlicher Weise jedoch, wie Kants

1) Wirtschaft und Gesellschaft, 1922.

Digitized by Google

erfahrungskritische Arbeit am Ende umschlug in Ontologie und Metaphysik; wie Kant die Trennung der theoretisch-systematischen von der praktisch-ethischen Sphäre nicht »durchhielt«, sondern in einer letzten Synthesis [1]) wieder aufzuheben versuchte und so den von seiner ganzen Generation erlebten und erlittenen Freiheitsgedanken der Aufklärung zum weltbildenden Prinzip, in den überrationalen Schimmer metaphysischer Apriorität erhob — ähnlich schlug Max Webers historisch-kritische Arbeit am Ende in ihr Gegenteil: metaphysische Sinngebung, um. Zwar mit der Forderung der »Wertfreiheit der Wissenschaft« waren die Welten des Glaubens und des Wissens, des Systematischen und des Praktischen, geschieden. Aber immer wieder versuchte Weber in der Synthesis des Schicksalsbegriffes sie wieder zu vereinigen und mit dem überrationalen Lebensfeuer gottgewollter Existenzialität zu neuer Leuchtkraft zu bringen. Immer wieder bricht es durch im Werk Max Webers, daß die kritisch verzichtende Haltung zu der metaphysischen Jagd nach dem neuen oder dem alten Gott keine freigewählte ist, sondern eine luziferisch-schicksalhafte, eine prädestinierte Revolution gegen das Regiment der systematisch-theologisch begründeten christlichen Kultur. Und wenn er dem persönlichen Dämon oder den prometheischen Titanen der Politik, der Wirtschaft, des »Betriebs« schlechthin den Gott der Liebe und Harmonie als unversöhnlichen Gegner entgegenstellt, so tat er dies nur um jenes tiefgefühlten metaphysischen Gegensatzes willen, der zum Gott den Teufel verlangt, der aber Gott und Teufel in der Einheit der »göttlichen Weltordnung« (bei Weber = schicksalhafte Geschichte) wieder synthetisch auflöst und damit zum letzten Grunde, zu materialen Aprioritäten vorstößt. Es ist ein eigenes Schauspiel zu beobachten, wie Weber, der prometheische Mensch, gegen den messianischen Menschen Simmel und den agnostischen Menschen Troeltsch ankämpft; wie er die Welt, seine Welt götterlos erschaffen will, aber eben durch dieses Erschaffen-wollen, durch seinen metaphysischen Historismus den Gegnern zutiefst verwandt bleibt. So muß gesagt werden: die Wertfreiheitsforderung und kritische Leidenschaft Webers bleibt Methode, sie ist nicht motus animi seiner Person gewesen. Er war ein Kritiker aus theoretischer Besinnung, nicht aus ethischer Leidenschaft — auch wenn er als solcher in der Tat die Grenzen der Erkenntnis in ähnlicher Geisteslage wie Kant neu erfahren und aufgewiesen hat. Er kennzeichnet uns somit eine Position, die, historisch gesehen, vorläufig verwirklicht werden mußte, um diejenige zu ermöglichen, die wir heute innehaben.

1) Als solche muß die Kritik der Urteilskraft verstanden werden; vgl. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 1929.

Digitized by Google

An dieser eindeutigen wissenschaftlichen Grundhaltung gemessen, erscheint seine wissenschaftsgeschichtliche Wirkung janushaft: Gläubige und Schwärmer hat er ebenso befreit, wie Wissende und Nüchterne zu sich selbst gebracht. Wenn jemand sich den letzteren zugesellte, so sah er darin keinen Vorzug oder Nachteil, keine »absolutere Wahrheit« der Existenz, sondern das Geschick seines persönlichen Geistes. Dieses Geschick des persönlichen Geistes in Erkenntnis der Grenzen seiner Erkenntniskraft zu lieben war die einzige allgemeingültige ethische Forderung, die aus der metaphysischen Wendung seiner Kritik hervorging. Ein regulatives, nötigenfalls destruktives Prinzip des wissenschaftlichen Denkens! Der amor fati, mit dem Weber selbst den Kulturvollzug, die Einstellung in die Geschichte mitmachte, war eine höchst irrationale, eine transwissenschaftlich-erotische Angelegenheit. An diesem Punkt stoßen wir auf Webers Verwandtschaft mit Jaspers und dem Kreis der »Blätter für die Kunst«. Zugleich handelt es sich um den Gegensatz Heidentum-Christentum. Eros, nicht Agape, fordert: sich »in den Kreis zu bannen, den Liebe schließt«. Keine Zwecksetzungen mehr, aber Erfüllung des »Gesetzes« wurde ethische Maxime des Wissenschaftlers. Was unter diesem »Gesetz« zu verstehen ist, haben wir dargelegt, nämlich historisches »Schicksal«.

Von hier aus ergab sich für Weber die neue Methode der Wissenschaft. Er nannte sie eine »soziologische« in dem Sinne, daß sie die Methoden der Forschung und die Situation des Forschenden selbst in seiner gegenstandsbestimmenden Methodenwahl, zurückführt auf Prinzipien, die allesamt historisiert werden müssen. Damit ist aber schon angedeutet, daß »soziologisch« arbeiten bei Weber nicht heißt: innerhalb der »Welt« gesellschaftlicher Phänomene Tatsachen sammeln oder deuten. Es ist damit vielmehr eine neuartige Geisteshaltung gemeint, die das Wort »philosophisch« um deswillen nicht mehr zu ertragen scheint, weil sie alle Systeme gleicherweise, die monistischen wie die dualistischen und dialektischen relativiert und selbst auf Systematik Verzicht leistet. Diese radikale Historisierung der Wissenschaft und ihre Ablösung vom »Leben« hatte zur Folge, daß Weber jede Richtung wissenschaftlicher Arbeit auf ein »Ideal« ablehnte; das Tun des Wissenschaftlers (»Fachmenschen«) ist für ihn nurmehr Vollzug der Selbstbewegung eines globus intellectualis. Wissenschaft erscheint als Schau der um mannigfaltige Wertzentren geordneten Bezirke der Einzelforschung und der philosophischen Sinndeutung; ihre Aufgabe wird Typologie der Wissensformen und der Wissensimpulse. All dieses Einzelwissen ordnet sich nach immanenten erkenntnistheoretischen Prinzipien zu einem selbwüchsigen Kosmos, dessen

Digitized by Google

Lebensfremdheit und teleologische Beziehungslosigkeit zur Praxis des Daseins zugegeben wird. Diese Beziehungslosigkeit ist es, die nun zur ethischen Forderung an den Wissenschaftler wird, und zwar in zwiefacher Richtung. Kritisch verlangt sie: Verzicht auf Wertsetzung, Sinngebung und Lebensleitung; metaphysisch verlangt sie: Einsicht in das Hineingeborensein des geistigen Menschen in diesen Kosmos, Verständnis seines Mitvollzugs als eines dämonischen Schicksals des Einzelnen, liebende Einfügung in die Fortbewegung dieses überindividuellen Ganzen. Unter diesem Gesichtswinkel erscheint die Forderung nach Wertfreiheit der Wissenschaft psychologisch mit einer starken »Lustprämie« verknüpft — denn Wertfreiheit des Denkens bedeutet ja nicht Unbeteiligtheit, Entferntsein, sondern gibt dem Denken heute das tragende Kollektivgefühl tiefster Versenkung in das Zeitschicksal des »technischen Wissenschaftsbetriebs«. Von diesem psychischen Sachverhalt läßt sich auch in Umkehrung eines Wortes von N i e t z s c h e sagen, daß in der unablässigen Züchtigung des metaphysischen »Gottes« der Wissenschaft die tiefe Liebe W e b e r s zu diesem, auch s e i n e m Gott schmerzlich offenbar wurde.

Dieser »soziologische« Begriff der Wissenschaft mit seinen geistig-sittlichen Voraussetzungen bedeutete einen kritischen Bruch mit der Vergangenheit. Er stellte die Transzendenz des Wissens in Frage, verwurzelte die Erkenntnis innerhalb der Grenzen des irdischen Geschehens und verwies ihr die Anmaßung, Ideale zu setzen und von Realitäten auszusagen. Die Frage nach dem »Wert« der Wissenschaft konnte von nun an nicht mehr im Rahmen eines vorbedachten Systems beliebig gestellt und mit berechenbarer Antwort abgespeist werden. Vielmehr wurde mit der Preisgabe der Beziehung zum Absoluten die Wissenschaft wieder eine durchaus f r a g w ü r d i g e Angelegenheit des Lebens. Zugleich aber setzte eine ganz neuartige »Objektivität« des wissenschaftlichen Arbeitens ein. Denn jegliche Methode hatte jetzt ein begründetes Recht auf freie Konkurrenz mit anderen; die stillschweigenden Voraussetzungen des humanistisch-neuzeitlichen Wissenschaftsbetriebes waren in Frage gestellt und damit dem Einstrom freier Forschung in das Feld der akademischen Existenz in breiter, gefährdender Front Bahn gebrochen.

So stark ursprünglich W e b e r s Auffassung der Soziologie als einer Wissenschaftslehre, die aus einer bestimmten Lebenshaltung erwächst, ihn mit dem Heidelberger Freundeskreis verband; so stark trennte ihn andererseits diese Objektivität der Urteilsenthaltung und Erfahrungsbereitschaft von den Zeitgenossen. Die tiefe, glück- und ruhelose Bindung an die zeitgenössische Forschung, die ihn trotzdem beherrscht hat, wuchs aus der gekennzeichneten metaphysischen Umdeutung seiner Wissen-

Digitized by Google

schaftslehre hervor. In Webers wissenschaftlicher Persönlichkeit ist demnach eine Spaltung unverkennbar. Nicht nur die Gebrochenheit der Einsichten erfüllte ihn, sondern auch eine Gebrochenheit der Gesinnung. Er besaß die volle Objektivität allen wissenschaftlichen Methoden seiner Zeit gegenüber, er beherrschte sie in voller Geistesfreiheit; aller Wertbezogenheiten seines Zeitalters auf Kultur und Religion und Staat war er sich bewußt — er hätte nach seinen Gaben so gut ein Reformator der Wissenschaft wie ein Revolutionär des Lebens werden können. Daß er beides nicht geworden ist, liegt an eben dieser metaphysischen Deutung seines Wissenschaftlerlebens: sah er doch dieses Leben schon zur Zeit seines realen Ablaufs historisch eingedeutet! Die echte Gebrochenheit, die Weber mit Troeltsch und Jaspers innerlichst verband, resultierte nicht aus seinem Wissenschaftsbegriff. Theoretisch hatte ihn sein diagnostischer Scharfsinn über die Grenzen seiner menschlichen Natur hinausgeführt. Die Wertfreiheitslehre mit allen ihren Konsequenzen blieb eine Sehnsucht, aber war keine Errungenschaft dieses Forschers; sie war eine nicht ohne Krampf und Selbstbewachung immer wieder neu sich selbst aussprechende intellektuelle Methode, aber keine urwüchsige Äußerung von Webers aus dem Nicht-von-dieser-Welt-sein geborener Männlichkeit. Sie war ihm im innersten Kern wesensfremd: erstritten, nicht beschert; sie stammte aus seiner Not und nicht aus seiner Fülle. Die volle Durchführung der Scheidung von Glauben und Wissen in Webers Soziologie würde eine Überwindung der Gebrochenheit bedeutet haben: der sein-selbst-gewisse Zweifel ist eine Position, keine Negation. Aber der niemals ganz unterdrückbare Rest metaphysischer Welt- und Wissenschaftsbegründungshoffnung gibt seiner Gebrochenheit das negative Vorzeichen, das ihn mit seiner Generation verbindet und von der heutigen, von der unsrigen trennt. Zuviel Resignation lag in seiner Kritik, es war letzthin die Kritik des Romantikers.

Der metaphysische Historismus war es auch, der Weber daran gehindert hat, das ahistorisch-eruptive, protestantische seines eigenen Auftretens in der Wissenschaft zu erkennen und daraus die letzten kritischen Konsequenzen zu ziehen. Denn die unleugbare Tatsache, daß er den Strom der geistigen Fortbewegung des 19. Jahrhunderts gesehen hat, daß er am Ufer dieses durch ihn sichtbar und richtbar gewordenen Strömens stand, beweist, daß er ein Positives an Standort innehatte, von dem er allerdings nur dadurch Kunde gab, daß er die allgemeine Lage außer ihm mit schärfster Klarheit diagnostizierte. Die neuen zukunftsweisenden Arbeitsmöglichkeiten, die von dieser Einsicht aus erschlossen waren, auszunützen, hinderte ihn sein historisches Schick-

Digitized by Google

salsbewußtsein, das ihn zwang, die für den Wissenschaftsbetrieb erkannten Bedingungen als für sich selbst verbindlich anzuerkennen.

II.

Von dieser Einsicht in die ethisch-metaphysische Denkstruktur Webers aus läßt sich nunmehr deutlicher bestimmen, welche Rolle Webers eigentümliche wissenschaftliche Denklage bei seiner destruktiven diagnostischen Leistung im Bezirk der Kulturphilosophie gespielt hat. Es kann nicht daran gezweifelt werden, daß zum geistigen Rüstzeug dieser ungeheuren analytischen Arbeit jene wissenschaftliche Methode diente, die Weber selbst als »soziologische« bezeichnet hat. Was ist nun zu Webers Anfangszeit Soziologie eigentlich gewesen? Wir sahen schon, wie sie für ihn sich auswuchs zur Wissenschaftslehre. Aber worum ging es im ganzen? Es handelte sich da um ein eigenartiges geistiges »Eingestelltsein«, das im Lauf der Entwicklung der deutschen Soziologie zuerst in Toennies zum Ausdruck gelangt ist und sich von dem empirischen Tatsachensammeln der westlichen Soziologie, von der geschichtsphilosophischen Soziologie Barths und der Marxisten, von der phänomenologischen Behaviour- und Beziehungslehre der Amerikaner deutlich unterscheidet. Dieses soziologische Eingestelltsein war ein reaktives, nicht aus Wissenschaftsproblemen, sondern aus Lebensnot erwachsenes geistiges Bemühen, die Lebensnot zu bändigen. Diese Lebensnot bestand in dem Erlebnis geistiger Sachverhalte, die erst in jüngster Zeit als solche wahrnehmbar geworden waren. Jene merkwürdigen geistigen Sachverhalte indizierten eine soziale Realität, eine neue Welt geistigen Lebens, die nicht nur in Kunst und Politik, in Gesellschafts- und Daseinsformen ihren Ausdruck findet, sondern auch in einem neuen Forschen und Denken, das andere Objekte und Methoden der Erkenntnis erzeugt. Dies langsam werdende neue Denken äußerte sich zuerst in der »soziologischen Einstellung«. Sie findet ein Analogon etwa in der »rationalistischen Einstellung« des 16. Jahrhunderts, die auch nicht nur eine Angelegenheit der Wissenschaft (Rationalismus contra Scholastik) war, sondern der Aufbruch einer anderen Lebenshaltung, die dann in der Reformation ihren geschichtlichen Ausdruck fand.

Soziologisches Eingestelltsein ist also jeweils einer Zeitwende eigen, es sieht nach vorwärts wie nach rückwärts. Nach rückwärts wird mit abendlicher Klarheit über die bisher verwendeten Methoden systematische Rechenschaft abgelegt, nach vorwärts sucht man, aufgeschreckt durch den Anruf unbekannter geistiger Widersprüche, nach neuen Systemen oder

Digitized by Google

nach kritischer Beschränkung der Wissenschaft. Diese beiden Haltungen ruhen auf dem Grundgefühl des Zweifels an den von der Erkenntnis vermittelten Werten. Aus dem unheimlichen Empfinden wertunbezogener Gegenwart heraus ergibt sich Verständnis und Duldung aller Werte der Vergangenheit, Ablehnung und Abbau aller Wertangebote der Gegenwart. Solches Eingestelltsein führt zu einer Verfeinerung und Verästelung der Forschungswege, die der Hellhörigkeit und dem gespannten geistigen Nahrungsbedürfnis solcher Wendezeit Genüge tut. Kennzeichnende Vertreter solcher Haltung innerhalb der deutschen Geisteswissenschaft sind uns die schon genannten Dilthey, Troeltsch und Simmel; auch Rickert, Lask und Jaspers gehören in diesen Zusammenhang. Was alle diese Denker verbindet, ist in der Tat die »soziologische« Einstellung, die Problematik, die sich im Zerfall von Wissenschafts- und Lebenseinheit äußert. In ihr stand auch Weber. Wie ist im einzelnen sein soziologisches Denken zum kritischen Denken, seine Soziologie zur Ethik geworden?

Ausgegangen ist er dabei von fachgebundener Einzelforschung. Als Nationalökonom fand er reichen Stoff in den geschichtlichen Erscheinungsformen der Wirtschaft. Aus der Einsicht in die Zusammenhänge dieses Stoffes mit den Grundlagen und Bewegungen der jeweiligen zeitgenössischen Kultur erwuchs zunächst auf theoretischem Boden die soziologische Fragestellung: was ist und wie begründet sich die soziale Wirklichkeit der Gemeinschaft? — jene Fragestellung, die er aber nur gewinnen konnte, weil zugleich der Lebensvorgang der individualisierten, technisierten modernen Welt sie als eine Verlegenheit des eigenen Daseins dringlich werden ließ. Er versuchte nun die Frage historisch mittels der von Dilthey erlernten Methode des deutenden Verstehens zu beantworten. Dazu diente ihm in erster Linie die Kategorie des »sozialen Handelns«. Sie wird zum Zentralbegriff seiner Soziologie.

Dieses soziale Handeln definierte er als ein gemeinverständliches und spezifisches Sichverhalten von Menschen zu Objekten — zur »Umwelt«. Es ist aber dieses Handeln eben dadurch spezifiziert, daß es auf das Verhalten anderer Menschen bezogen und an ihm orientiert ist. Allein dadurch wird Handeln »verständlich«. Vorgänge, welche nicht einen auf das Handeln anderer bezogenen Sinn aufweisen, stehen immer nur im Verhältnis der Bedingung oder der Folge zum sozialen Handeln, sind aber keineswegs von ihm unabhängig. Menschentum ist also stets soziales Handeln, alle Probleme der Existenz sind Gemeinschaftsprobleme. Nun kann aber der »gemeinte« Sinn dieses Handelns nach Weber nur verstanden werden, soweit dieses Handeln ein der Vergangenheit ange-

Digitized by Google

hörendes, historisch objektiv gewordenes ist. Gegenwartshandeln ist der wissenschaftlichen Erforschung unzugänglich; es ist zuständlich, nicht gegenständlich. Jegliche immanente Geschichtsdeutung bleibt demnach unverbindlich für die Gegenwart, ist ein technisches Hilfsmittel der Erinnerung, aber untauglich für die Bewältigung der Daseinsschwierigkeiten.

Max Webers soziologisches Erkenntnismaterial stammt also ohne Ausnahme aus der Welt des abgelaufenen Geschehens, der »Kultur«. Das war von allergrößter Bedeutung für seine Wissenschaftslehre: es sicherte ihn vor jedem philosophischen Übergriff, vor jeder Abweisung des in der täglichen Erfahrung sich aufdrängenden Lebens. Mochte er nun die Ursachen einer abgestorbenen Wirtschafts- und Gesellschaftsform in einer ebenso abgestorbenen geistigen Bewegung finden [1]), mochte er die Wechselwirkung solcher Formen unter sich beobachten und »Gesetze« ihres Ablaufs aufstellen [2]): stets blieb er sich bewußt, daß seine Kausalitäten historische, seine Gesetze heuristische Prinzipien für das Deutungsbild einer angeschauten sozialen Vergangenheit waren. Von der Bedeutungslosigkeit dieses Materials für die Konstitution der Gegenwart, für die »Lösung der sozialen Frage« etwa, war er tief durchdrungen. Mit Recht. Diese Gebundenheit der Weberschen Kategorien an ein jeweiliges historisches Substrat gibt seiner umfassenden Geschichtsdeutung die Mehrdimensionalität, die wir Heutigen bestaunen. Sie enthob ihn der gefährlichen Einseitigkeit der empirischen oder transzendenten Gesellschaftssysteme eines Comte oder Spann.

Diese »Objektivität« (Historizität) des Erkenntnismaterials ist die Folge der Objektivität seiner Methode gewesen. Sein Begriff der Soziologie als einer Wissenschaft, »welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und in seinen Wirkungen ursächlich erklären« will [3]), setzt eine Ver»sachlichung« dieses Handelns, d. h. eine Entmaterialisierung und Entkonkretisierung des Lebens voraus. Gerade diese Eigenheit ist es ja, die der kritische Denker von seiner Methode verlangt: Transzendenz in den Grenzen der Erkenntnisbedingungen. Webers Methode konnte also gar nicht gegenwärtiges soziales Handeln erfassen, sondern nur abgelaufenes — jedenfalls kein die Persönlichkeit des Forschers selbst in Frage stellendes Handeln mehr meinen [4]). Die

1) Siehe Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie I. S. 276 ff.

2) Siehe Wirtschaft und Gesellschaft (Grdr. d. Soz.-Ökon. Abt. III) 1922, S. 1 ff.

3) Wirtschaft und Gesellschaft, S. 1.

4) Vgl. Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie (Logos IV, 3), S. 253 ff.; Wissenschaft als Beruf, 2. Aufl. 1921, S. 33.

Digitized by Google

reine Gegenständlichkeit der Methode schließt die Zuständlichkeit eines Erlebnisses vom Gegenstande bei Max Weber aus[1]). Dementsprechend ist, was er darstellt, nicht die soziale Wirklichkeit, in der er selbst als politischer Kämpfer stand, sondern das Geschichtsbild einer — wenn auch nur zeitbedingt — »wahren«, d. h. theoretisch erschauten Gemeinschaft.

Die tiefe Problematik seines Denkens kann demzufolge aus den systematischen Problemen seiner Arbeit nicht erkannt werden. Die Wertfreiheitsforderung kommt niemals mit der Darstellung eines Vergangenen ernsthaft in Konflikt. Erst die Forderung, eigener Gegenwart urteilsenthaltsam gegenüberzutreten, bringt die Daseinsschwierigkeit zur Entstehung, die Max Webers Position uns heute versinnbildlicht. Auch die Hineinnahme irrationaler Gehalte in die soziologischen Kategorien war eine rein theoretische Angelegenheit, die mit Hilfe der Rickertschen objektiven Geltungslogik technisch gelöst werden konnte. Die Entdeckung der Kategorie vom »charismatischen Handeln« etwa, genügte noch nicht dazu, die Wissenschaft selbst dem Denker zu problematisieren. Immerhin erweiterte seine Lehre von der Verstehbarkeit irrationalen Handelns das Feld der Geschichtsdeutung beträchtlich und bedeutete innerhalb der Historik so etwas wie eine Palastrevolution. Indem er den Diltheyschen Gedanken von der Verstehbarkeit des sozialen Handelns aus psychischen Determinanten des handelnden Subjekts, ethisch-soziologisch umbog in den Gedanken, daß »verstehbar« nur solches Handeln sei, welches die Erwartung des Subjekts vom Verhalten der (versachlichten) andern Subjekt-Objekte offenbare, gab er dem Begriff der Verstehbarkeit sozialen Handelns einen gänzlich neuen Sinn. Nicht der absolute, sondern der gemeinte Sinn eines Verhaltens ist zu erschließen. Damit wird das subjektiv zweckirrationale Handeln dem Soziologen verständlich, auch wenn es völlig »unrichtig« erscheint. Zugleich wurde das ungeheure Feld individuell irrationalen, aber in einem Rationalzusammenhang deutbaren Verhaltens von Menschen in die Objektbestände der Wissenschaft aufgenommen. Mit dieser Objektserweiterung aber bereitete sich nun die destruktive Problematik der Wissenschaft bei Weber selbst vor.

Denn mit der Reduktion jeder Sinndeutung auf den gemeinten Sinn anstelle des absoluten Sinnes war die systematische Eindimensionalität des wissenschaftlichen Weltbildes preisgegeben. Daß damit auch das Postulat einer speziellen »Logik der soziologischen Begriffsbildung« ge-

1) Vgl. F. W. Jerusalem, Soziologie des Rechts I, S. V.

Digitized by Google

stellt war, sei hier nur angedeutet [1]). Prinzipiell wichtiger ist, daß nunmehr an Stelle des einen »Richtigkeitstypus« eines Verhaltens eine Schar von »Idealtypen« herausgearbeitet werden konnte, die keine Orientierung für das Leben, sondern nur für die Geschichte bieten. Wissenschaftsgeschichtlich ergab sich hieraus die Konsequenz, alle bisher verwendeten Idealtypen auf das »Handeln der betreffenden Einzelnen zu reduzieren« [2]), um den gemeinten Sinn dieses Handelns verständlich zu machen. Webers Soziologie übernahm in dieser Weise die historischen Kategorien und reduzierte ihren Sinngehalt auf den gemeinten Sinn der geschichtlich Handelnden, er entkleidete die juristischen Kategorien ihrer Normativität — eine allgemeine Wertentkleidung der Wissenschaft war die erste große Leistung der Weberschen Soziologie.

Die einzelnen Typen sozialer Wirklichkeit: polis, gens, familia, ecclesia wurden so herausgearbeitet. Hierbei aber öffnete sich nun ein über Weber hinausweisendes Problem. Wenn er auch nicht — wie Toennies — organisch gewachsene Gemeinschaftsformen künstlich gestalteten Gesellschaftsformen als höherwertig entgegenstellte, so liegt doch bei ihm ein Begriff von sozialer Wirklichkeit der Forschung zugrunde, der als auswählendes Prinzip gewirkt hat. Dieses reine gegenständliche Anschauen, dem er sich trotz aller Kritik in der Einzelarbeit vertrauensvoll überließ, offenbart eine verborgene intuitive Ontologie. Es »gibt« eben doch nach ihm soziale »Phänomene«, die in der »Gegebenheit« des wissenschaftlichen Anschauens »erschlossenes Dasein« sind. Diese Typen sozialen Handelns sind irgendwie »in-der-Welt«, es ist letztlich ihr Wesen, das Weber erkennen möchte. Und mit diesem Postulat einer wesenhaften Geschichts- und Gemeinschaftserkenntnis ist wieder ein systematisch-metaphysisches Moment in die Methode und damit natürlich auch in den Gegenstand hineingekommen. In der Darstellung der mittelalterlichen Stadt etwa oder der charismatischen Rechtsschöpfungstypen weht die Luft der Schicksalserkundung, die »Gestalt« der Gesellschaft ist zwar in eine Vielheit individueller Gebilde aufgelöst, aber das Eigenleben dieser Gebilde wird als ein in-sich wesenhaftes geschildert und — wenn auch unter Abweisung organologischer Ideen — als ein wesen- = natur = menschengemäßes Geschehen interpretiert. Dieser vorgefaßte und vorgeformte Begriff sozialer Wirklichkeit, der Weber überhaupt erst die einzelnen Vertypungen sichtbar gemacht hat, entsprang seinem metaphysischen Historismus, der letztlich

1) Es ist in ausgezeichneter Weise durchgeführt worden von Hans Oppenheimer, Die Logik der soziologischen Begriffsbildung, Tübingen 1925.

2) Logos, a. a. O. S. 254; vgl. Honigsheim, a. a. O. S. 34.

Digitized by Google

in eine große umfassende Ontologie des Gemeinschaftslebens ausgemündet haben würde, hätte Weber seine Pläne völlig zur Ausführung zu bringen vermocht. Hier ist der Punkt, wo seine große Bedeutung für die heutige Phänomenologie Heideggers einsetzt. Aber gerade dieses Vertrauen in die Gegebenheit des Daseins ist ja bei Weber durch das kritische Denken erschüttert worden. Daraus ergibt sich die eigenartige Tatsache eines doppelten Begriffs von sozialer Wirklichkeit, von wo aus erst das Webersche Denkproblem in seiner ganzen Tiefe sichtbar und verstehbar wird.

Dem ontologisch-metaphysischen Begriff einer zwar vergangenen, aber im Wesen seienden sozialen Wirklichkeit der Gebilde trat nämlich die ungestalte, beanspruchende, fragwürdige und in Frage stellende Beschaffenheit seiner Gegenwart (Zeit, Umwelt, Familie, Staat) entgegen. Und hier hat der vertrauensvolle Metaphysiker den tiefen Riß gespürt, der seine theoretische Rekonstruktion der »Welt« der Gemeinschaften von der wirklichen Gemeinschaft ethischer Beanspruchung trennt. Hier wurde ihm »soziale Wirklichkeit« = »Leben« zum Grenzbegriff der Erkenntnis, hier nahm er nicht nur den Kantischen Dualismus theoretischer und praktischer Vernunfterkenntnis mit aller Schärfe wieder auf, sondern sah die theoretische Welt durch die Ansprüche der nie zu versachlichenden umgebenden Menschenwelt ernsthaft in Frage gestellt. Diese Erkenntnis, daß ein »Haben« der sozialen Wirklichkeit in Realität nie stattfinden kann, daß sie Einstellung, Widerspruch, Ablehnung und Kampf erzeugend, zwar das theoretische Dasein hintergründet, aber von der Reflexion nicht aufgenommen werden kann, vernunftjenseitiger Bezirk menschlicher Erfahrung bleibt — das ist es, was wir als neue Position Webers, als Teilnahme an einem kritischen Denken, als Zugehörigkeit zu einem anderen Geschlecht als dem seiner Freunde und Streitgenossen im Kampf um die Geschichtsdeutung ansehen möchten. Der doppelte Begriff (ontischer Wesens- und ethischer Grenzbegriff) der sozialen Wirklichkeit = Gemeinschaft zeigt nicht mehr nur die Zugehörigkeit zu einer Wendewelt an, sondern auch echte Erfaßtheit und Erfahrenheit von einem wirklichen Leben der Auseinandersetzung im atheoretischen Bezirk des Geistes.

Mit diesem kritischen Standort wurde die Soziologie mehr als eine Fachwissenschaft, und ein anderes als die Ontologie der Gemeinschaft: sie wurde kritische Wissenschaftslehre, Ethik. Sie wurde Ausdruck einer wissenschaftstheoretischen Verlegenheit, in dem sie diese Verlegenheit selbst war. Denn die »soziologische Einstellung«: jener geheimnisvolle, beunruhigende und beunruhigte Impuls des Denkens war es ja ge-

Digitized by Google

wesen, was Max Weber wie seine Vorgänger aus der Bahn der Wissenschaftsfortführung und Weltbilddeutung hinweggelockt hatte in die Fragen nach dem Wert und dem Schöpfertum der Wissenschaft — und wieso das? Aufgrund der plötzlich in Krieg, Revolution, Widerspruch der »andern« erfahrenen Fragwürdigkeit des Gemeinschaftslebens in der eigenen Gegenwart.

Und Max Weber selbst? Hat er nur darin für uns Bedeutung? Bedeutung über diese Umwandlung des wissenschaftlichen Problems der Soziologie in das soziologische Problem der Wissenschaft hinaus? Gibt er noch tiefer geschürfte Einsichten, als die des ethischen Kritizismus? So paradox es klingt: durch sein An-sich-sein zum Absoluten, zum Geiste selbst. Gerade ihm, dem Verzichter auf Kündung, dem Verächter der Propheten war durch sein erkenntniskritisches Grenzbewußtsein das Feld eines freien, theoretisch unbelasteten Glaubenslebens erschlossen und es heißt mehr eine Temperamentsfrage als ein theoretisches Problem stellen, wenn wir in ihm den Führer und den Kirchengründer vermissen. Das löst ihn aus der historischen Kontinuität seiner Zeit hinaus, wiewohl er sich eben als Metaphysiker in sie hineinbannte, das hätte ihn befähigt, nicht nur Erzieher, sondern auch Führer neuer Generation zu werden. Dieses Doppelantlitz seiner geistigen Gestalt spiegelt sich in dem doppelten Begriff von Wirklichkeit, den wir bei ihm fanden. Aber auch hierin wird durch das Anerkenntnis der verpflichtenden Kraft der historischen Situation nur der Rest traditionaler Metaphysik bei Weber deutlich. Mehr und wichtiger für uns Heutige ist die synthetische (metaphysische und kritische Erkenntnis in ethische Forderung umschmelzende) Einsicht, daß das Leben, dem er selber kämpfend angehörte, durch historische Reflexion nicht gedeutet und nicht gestaltet werden könne. Mit schauderndem Erstaunen erkennt er die Un-Verbindlichkeit theoretischer Einsichten, die niemals über den theoretischen Kosmos hinaus wirksam werden können und ahnt, wie wir alle einer täglich-alltäglichen Erfahrung ausgeliefert sind, hinter der das furchtbar Fordernde des Geistes wie ein dunkles Meer — eine Grenze, kein Bezirk des wissenschaftlichen Erkennens droht.

Digitized by Google

ÜBER EINIGE HAUPTMETHODENFRAGEN DER MODERNEN ETHIK ‹VON KANT BIS ZUR GEGENWART›.

VON

DAVID BAUMGARDT (BERLIN) [1]).

Unter bewußter Abstraktion von allem eigentlich seelischen Gehalt moderner Weltanschauung soll in dieser Skizze gegenüber der Chaotik der modernen ethischen Meinungen nur die eine Frage erhoben werden: Welche wichtigsten Problemstellungen und Methoden der Ethik sind es überhaupt, die zu so verschiedenen Resultaten führen konnten. Und zwar scheint mir dann zur Entwirrung dieser starken Durcheinanderschlingung von sehr verschiedenartigen Problemen für den ersten Überblick mindestens die vorläufige Scheidung von drei großen Fragengebieten unentbehrlich.

I.

Die Problemsphäre des konsequenten Empirismus und Positivismus ist dadurch gekennzeichnet, daß hier das, was wir s o l l e n, d. h. das ethisch Gültige, nur als das, was wir tatsächlich erfahrungsgemäß w o l l e n, angesehen wird.

Der zeitlich erste aber und wohl auch der markanteste [2]) Vertreter dieser Richtung ist für das 19. Jahrhundert Jeremy Bentham; zweifellos ist die Grundeinstellung Benthams so alt wie das menschliche Denken selbst, sie ist schon vor der griechischen Sophistenbewegung im nicht-

1) Dieser Aufsatz ist bereits seit längerem abgeschlossen und war für die Festschrift zum 60. Geburtstag Eduard Wechßlers im Oktober 1929 bestimmt. Wegen des Raummangels der Festschrift erscheint er nun an dieser Stelle.

2) Frau v o n S t a ë l soll über B. geradezu geäußert haben: »Die verhängnisvollen Zeiten, in welchen sie gelebt habe, würden von der Nachwelt nicht das Zeitalter Bonapartes, . . . sondern das Zeitalter Benthams genannt werden.« Siehe Ed. B e n e k e: Grundsätze d. Civil- u. Criminal-Gesetzgebung von Bentham-Dumont, 1830, Vorrede S. III.

Digitized by Google

griechischen Altertum zu finden [1]), Bentham selbst gibt besonders emphatisch an, von Priestley und Helvetius beeinflußt zu sein [2]), ja sein greatest-happiness-Prinzip findet sich bereits wörtlich bei Hutcheson [3]). Aber die Energie, mit der Bentham seine Lehre allseitig konsequent abrundete, die drastische Kritik, die er in spezifisch englisch-empiristischem Geist an der französischen rationalistischen Erklärung der Menschenrechte übte [4]), die glückliche Schlagkraft seiner Formeln haben ihm auch in Frankreich wie in Deutschland als typischem Vertreter englischer Ethik eine starke Wirkungsmöglichkeit gegeben. Bentham lehrt es besonders instruktiv: das Sittliche ist stets nur durch Beobachtung und durch Vergleichung der tatsächlichen, der empirischen Verhaltungsweisen des Menschen bestimmbar. Diese methodische Grundüberzeugung des ethischen Positivismus ist die letzte, sie ist die oft unausgesprochene, aber ganz unentbehrliche Grundvoraussetzung Benthams, ja fast der ganzen modernen englischen Ethik.

Erst aus dieser radikal empiristischen Fragestellung erklärt sich der volle Sinn des Satzes, es bestehe eine durchgängige »Koinzidenz«, ja eine Identität von Pflicht, d. h. von ethisch Gültigem und von Interesse. »Von Pflichten zu sprechen, ist verlorene Mühe ... Interesse und Pflicht decken sich in allen Dingen des Lebens« [5]). Das tatsächliche Interesse, das einzige und das empirisch überall feststellbare Ziel des Menschen ist nämlich nach Bentham nur die Befriedigung des Eigeninteresses. Das Interesse des Menschen besteht nach Bentham stets nur darin, dasjenige nützliche Gut zu erstreben, das ihm die größte Lust und die kleinste Unlust verschafft. "By the principle of utility is meant that principle, which approves and disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have, to augment or diminish the happiness of the party, whose interest is in question" [6]). "Upon ... the

1) S. z. B. Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie, 1914, I. Band 3. Abt. S. 78, und Ders.: Vier Philos. Texte des Mahâbhâratam, 1906, S. 985: »jeder schätzt jedesmal dasjenige als Pflicht, woran er gerade sein Gefallen findet« (wohl um 500 a. Ch.).

2) I. Bentham: Deontologie (deutsch), 1834, Bd. I S. 421/24, und Ders.: Works, 1838/43 Bd. X S. 70, 142.

3) Hutcheson: Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, 1725, II, 3, 8.

4) Siehe Bentham: Anarchical fallacies; being an examination of the declarations of rights issued during the french revolution, Works 1838/43, Bd. II S. 489 ff.

5) Bentham: Deontologie, Bd. I S. 6 ff.

6) Siehe Bentham: Works, Bd. I, »An introduction to the principles of morals and legislation«, Chap. I § 2, S. 1.

Digitized by Google

principle of utility ... the most abominable pleasure which the vilest of malefactors ever reaped from his crime would ... not ... be to be reprobated, if it stood alone. The case is, that it never does stand alone, but is necessarily followed by such a quantity of pain ... that the pleasure in comparison of it, is as nothing" [1]). Es läßt sich also bei jedem Verhalten des Menschen genau bestimmen, welches Quantum von Lust dieses Verhalten in seinem Ergebnis einbringt, und »ist das Endresultat gut berechnet, so ergibt es Sittlichkeit; Unsittlichkeit aber, wenn die Berechnung falsch war« [2]). Die Ethik wird also für diese Theorie zur »Moralarithmetik« [3]). Diese Moralarithmetik aber zeigt nach Bentham: es liegt im Eigeninteresse des Menschen, Sympathie und tätiges Wohlwollen für »human kind in general«, ja für »the whole sensitive creation« zu üben [4]). Jedoch fast alle die scharfe Kritik, die der Benthamismus erfuhr, richtet sich nun bezeichnenderweise nur gegen die Resultate seiner empiristischen Methode, aber nicht gegen diese Methode selbst.

So hat Robert Owen in seinem »Book of the new moral world« im wesentlichen nur eine Erweiterung der Benthamschen Formel gefordert: nicht nur für die gegenwärtige Menschheit, auch für die größtmögliche Wohlfahrt der späteren Generationen soll gewirkt werden, nicht nur das Glück der räumlich unendlichen Schöpfung, auch das Wohl der zeitlich nach uns kommenden Geschlechter steht in Frage [5]). Weiter aber steht sowohl der jüngere Saint-Simon wie Fourier oder Weitling und überhaupt eine große Zahl aller neueren Sozialtheoretiker mehr oder minder ausdrücklich auf dem Boden eines Bentham-Owenschen Positivismus, ja selbst Marx gehört mit einem Teil seiner moraltheoretischen Voraussetzungen hierher [6]). Und ganz ebenso ist auch

1) A. a. O. Chap. II § 4, S. 4.

2) Bentham: Deontologie II, Einleitung S. 28.

3) Bentham: Deontologie Bd. I S. 223 f., II S. 23. Deontology (englisch), 1834. Bd. II Kap. 2 S. 99.

4) Bentham: Introduction to the principles of morals, Chap. VI § 21; Works, Bd. I S. 21; vgl. Deontologie (deutsch), Bd. I S. 10.

5) Robert Owen: The Book of new moral world, London 1836—44, VII. Teil S. 69 ff.; vgl. J. M. Guyau: La Morale anglaise contemporaine (deutsch herausg. v. E. Bergmann) S. 88. (Owen hat in diesem Werk fälschlich den Vornamen Richard statt Robert erhalten. Richard Owen war Anatom und Zoologe.)

6) Vgl. über Marx das Urteil in W. Wundts »Ethik«1903 S. 512 f. und E. Sprangers »Lebensformen« S. 289, für W. Weitling s. z. B. seine »Garantien der Harmonie und Freiheit«, ed. Mehring, 1908, S. 112: »Das Ideal höchster Vollkommenheit ... ist ... es ..., an die von der Natur uns allen bestimmten Quellen der irdischen Glückseligkeit hinüberzuspringen.«

Digitized by Google

die assoziationspsychologische Ethik, die James Mill durchführen will, nur eine geringfügige Korrektur der Benthamschen Lehre.

Erst John Stuart Mill bedeutet in England für den ethischen Positivismus einen — wenn auch nicht zu überschätzenden — Fortschritt. J. St. Mill hat in seiner induktiven Beobachtung der tatsächlichen Wertungen des Menschen den Wert des Sozialen als relativ selbständig erkannt neben dem Wert des Ökonomischen oder des Machtpolitischen (den Bentham als den allein grundlegenden ansah). Ja J. St. Mill erkannte überhaupt, daß die verschiedenen Werte nicht rein quantitativ miteinander vergleichbar sind; die »Lüste«, die die verschiedenen Werte »verursachen«, sind nicht rein zahlenmäßig gegeneinander abschätzbar, sie zeigen letzte qualitative Differenzen. Aber die nähere Ausführung, in der Mill diese Erkenntnisse darlegt, ist oft wenig überzeugend oder innerlich schwankend zwischen einem Rettungsversuch des konsequenten egoistischen Utilismus (wir werden im Wünschen stets nur vom Eigeninteresse bestimmt [1]), können aber im Denken ein losgelöstes, alleinstehendes Ich gar nicht vorstellen [2]) und zwischen einer Anlehnung an einen »intuitiven« Sozialeudämonismus, für den das Glück und die »Würde« des Nebenmenschen ein »intuitiv« gegebener selbständiger Wert ist [3]).

Dagegen ist John Stuart Mill sicher im Recht, wenn er dem alten Streit zwischen der »induktiven« und der »intuitiven« Schule sehr oft keine allzu zentrale Bedeutung zuspricht [4]). Es ist ein Unterschied, ob alle möglichen Wertungen des Menschen nur als Abarten einer einzigen angesehen werden (wie dies bei Bentham geschieht) oder ob die verschiedenen Werte als selbständig nebeneinander gelten. Und es ist ebenso ein Unterschied, ob die Vorstellung des sittlich zu Erstrebenden als empirisch erworben gilt oder als angeboren, wie dies letztere die intuitive

1) Siehe J. St. Mill: Gesammelte Werke (deutsch) ed. Th. Gomperz, I. Bd., 1869 S. 139: der letzte Endzweck, in Rücksicht auf welchen alle anderen Dinge »wünschenswert sind . . . ist ein Dasein, welches . . . so reich als möglich an Genüssen ist« (»Das Nützlichkeits-Prinzip«).

2) S. a. a. O. S. 162: »da Jedermann . . . seines Gleichen hat, . . . so wachsen die Menschen auf, unfähig, einen Zustand völliger Mißachtung der Interessen Anderer für sich als möglich zu denken.«

3) A. a. O. S. 136 f.; vgl. auch J. St. Mill: Logik (deutsch) 1877, Bd. II, S. 597.

4) J. St. Mill: Werke 1869, Bd. I S. 160/61: »wenn es . . . wirklich etwas Angeborenes gibt, so sehe ich keinen Grund, weshalb das angeborne Gefühl nicht das der Rücksicht auf die Vergnügen und Leiden Anderer sein sollte? . . . Wäre dem so, so würde die intuitive Moral mit der utilitaristischen zusammenfallen.«

Digitized by Google

Schule, wenigstens die schottischen Intuitionisten lehren. Aber alle diese Lehren bleiben streng innerhalb des Rahmens des ethischen Positivismus. Die Ethik ist für alle diese Theorien zunächst rein auf vorgefundenen, auf gegebenen Werttatsachen aufgebaut. Auch die angeborenen Ideen der Common-Sense-Philosophie — zum mindesten in der Darstellung jener englischen Schule — können nur tatsächlich gegebene Wertungen bedeuten; irgendein weiterer Beweis für die Gültigkeit dieser Wertungen ist aber hier nirgends versucht und nirgends durchführbar. Selbst Dugald Stewart, ein typischer englischer Repräsentant der intuitiven Schule im 19. Jahrhundert, muß zugeben, daß auch seine Lehren nur zurückführen auf »some faculty by which we are capable of bestowing approbation or blame« [1]), daß aber »the power of these adventitious causes . . . is so great, that there is perhaps no particular practice, which we may not be trained to approve of or to condemn« [1]). Also auch Stewarts Theorien sind im Kern positivistisch, ja sogar den Ergebnissen der induktiven Schule sehr angenähert, wie sich Mill weitgehend mit einem gemäßigten »Intuitionismus« einverstanden erklären will [2]). Ja ein Denker wie Mackintosh konnte so — vollkommen begreiflich — von Guyau prinzipiell der induktiven [3]), von Jodl vorwiegend der intuitiven Schule zugeordnet werden [4]).

Die Parallelerscheinung zu J. St. Mill bildet aber in Frankreich Auguste Comte. Comte hat in seiner Soziologie — ebenso wie Mill — den rein egoistischen Utilismus zu überwinden gesucht. So heißt es in dem Kapitel »Soziale Statik oder Lehre von der sich selbst vollziehenden Ordnung der Gemeinschaften« sehr deutlich: »Unsere sozialen Gefühle sind nicht so aushaltend und nicht so stark als die egoistischen Gefühle; indes beruht das gemeinsame Glück hauptsächlich auf der Befriedigung der ersteren, welche allein den sozialen Zustand begründet haben und ihn trotz des Widerstrebens der mächtigsten individuellen Instinkte aufrecht erhalten« [5]). Also beide »Gefühle«, sowohl der »individuelle« wie der »soziale Instinkt« werden in uns empirisch vorgefunden, und sie sind deshalb in gleicher Weise ethisch wertvoll

---

1) Dugald Stewart: The philosophy of the active and moral powers of man. works, 1855, Bd. VI., S. 229.

2) J. St. Mill: Werke ed. Th. Gomperz, Bd. I S. 160 f. (Das Nützlichkeits-Prinzip).

3) Siehe J. M. Guyau: La Morale anglaise contemp. (deutsch), S. 93 f.

4) Siehe F. Jodl: Geschichte der Ethik, II. Band, 1912, S. 408 f.

5) A. Comte: Die positive Philosophie im Auszuge von Jules Rig, deutsch von J. H. v. Kirchmann, II. Band, 1884, S. 107.

Digitized by Google

und ethisch gültig. Auch »wenn man beim Menschen das Übergewicht der eigenen Interessen unterdrücken könnte, würde man unsere moralische Natur zerstören, anstatt sie zu verbessern; denn die sozialen Gefühle wären dann ihrer Leitung beraubt und würden in eine unbestimmte und unfruchtbare Nächstenliebe ausarten« [1]).

Ja Comte geht in seinem »Positivismus« so weit, daß er behauptet: erst die kraniologische Forschung Galls, erst die »Physiologie des Gehirns« [1]) habe die »Ausschreitungen« [1]) des egoistischen Utilismus damit »vollständig widerlegen« [1]) können, daß sie sowohl den Sitz der individuellen wie den Sitz der sozialen Triebe im Hirn nachgewiesen habe — also gewiß ein kaum mehr zu steigernder »Positivismus« in diesem Nachweis der ethischen Gültigkeit bestimmter seelischer Triebe, ein Nachweis, der sich erst — oder schon — mit der Aufzeigung der physischen Lokalisationen dieser Triebe begnügen will.

Im übrigen aber steht auch in Frankreich im 19. Jahrhundert eine Diskussion zwischen induktiver und intuitiver Schule oft im Vordergrund. Cousin [2]) und später Renouvier [3]) zeigen häufig die Tendenz, die Kantische Ethik zu einer Lehre von angeborenen Prinzipien im Sinne Reids auszudeuten, während E. Littré und die ganze Comte-Schule es scharf betonen: »A ce point, la physiologie psychique retrouve le sens moral, mais ... au lieu d'être primordial et inné il est sécondaire et acquis; au lieu d'être absolu il est rélatif; aussi se montre-t-il variable suivant les individus, suivant les classes, et surtout suivant les époques« [4]). Aber auch noch Guyau hält in seiner Schrift: »La morale anglaise contemporaine« den Gegensatz zwischen induktiver und intuitiver Ethik für die Frage, die sich über die »Gesamtheit der Dinge« erstrecke [5]). Zugleich ist freilich die intuitive Schule in Frankreich im Durchschnitt weniger psychologistisch als in England. Es wird hier bei den idées morales weniger Gewicht auf ihr tatsächlich vorfindbares

1) A. Comte: Die positive Philosophie im Auszuge von Jules Rig, deutsch von J. H. v. Kirchmann, II. Band, 1884, S. 107.

2) S. z. B. V. Cousin: Du Vrai, du Beau et du Bien, 1872, S. 442 f.. »Avec Reid et Kant nous reconnaissons la raison comme le faculté du vrai, du beau et du bien ... dans notre esprit« usw.

3) S. bei Ch. Renouvier, wenigstens in dieselbe Richtung weisend, z. B. »essais de critique générale, traité de psychologie«, 1912, S. 228: »il faut donc avouer, que le sentiment moral, la passion du bien ... sont des éléments de la loi (d. h. des Kantischen kategor. Imperativs) et des conditions de sa représentation.«

4) E. Littré: Des origines organiques de la morale in der Zeitschrift, 1870: La philosophie positive, Bd. VI S. 9 f.

5) J. M. Guyau: La morale angl. contemp. (deutsch), S. 268.

Digitized by Google

Angeborensein gelegt, der Nachdruck liegt mehr darauf, die »Axiome und Prinzipien der Moral« als evidente »vérités éternelles« zu erweisen im Sinne eines materialen Rationalismus und im Anklang an die naturrechtliche Auffassung der droits de l'homme der französischen Revolution (vgl. hier als Belege unter anderem Jules Simon: »Le devoir«, 1863, S. 271, 278: »L'idée de la justice . . . est innée . . . il faut donc« la »rapporter à la raison, dont la fonction propre est de nous fournir les axiomes et les principes éternels, sans lesquels notre pensée . . . et notre liberté n'auraient point de règle.« Oder E. Bersot: »Essais de philosophie et de morale«, 1864, Bd. I S. 497 f.: »Il y a du bien et du mal, il y a de l'ordre dans le monde«, ce sont »de vérités premières, évidentes, universelles . . . du sens commun . . . qui est la seule règle de la vérité«, S. 251: »Cet ordre moral est nécessaire comme les vérités mathématiques; aber Ähnliches auch bei Cousin, Vacherot und bei Proudhon z. B. »De la création de l'ordre dans l'humanité«, S. 36: »das Sittengesetz ist ewig und absolut«, zitiert und kritisiert bei Stirner: »Der Einzige und sein Eigentum« ed. Mackey, 1911, S. 52. Weiter aber gleitet die intuitive Schule in Frankreich wie z. T. in England auch leicht über in metaphysische und religiöse Begründungen der Moralideen [1]) und führt natürlich damit ebenso wie mit ihren rationalistischen Argumentationen über alle bloß empirische Ethik hinaus.

In Deutschland endlich hat der englische Empirismus besonders stark auf Friedrich E. Beneke gewirkt. Beneke hat die »Introduction to the principles of morals and legislation von Bentham« 1830 bearbeitet und übersetzt und er hat danach vor allem 1837 bis 1840 in seinem »System der praktischen Philosophie« seine eigene, konsequent empiristische Ethik ausgebaut. Auch Beneke sucht hier wie bereits in der »Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten« [2]) und wie in der Vorrede zu der Bentham-Bearbeitung die Vieldeutigkeit und die Unbrauchbarkeit des Benthamschen Lustbegriffes zu überwinden. »Die Werte aller Dinge, oder aller Güter und Übel« — so heißt es bei Beneke im Unterschied von Bentham — »werden geschätzt durch die Steigerungen und Herabstimmungen, welche die-

1) Vgl. z. B. Jules Simon: Le devoir, 1854, S. 286: »Nous savons, qu'il y a une justice, qu'elle est éternelle, obligatoire, universelle; que par conséquent l'homme a des droits et des devoirs; . . . nous savons aussi que la justice repose en Dieu comme dans sa substance éternelle.« E. Bersot: Essais de philosophie et de morale, 1864, Bd. I S. 7: les vérités de morale naturelle, solides sans doute, mais sans efficacité faute de s'appuyer sur l'autorité d'un Dieu.«

2) Friedrich Eduard Beneke: Schutzschrift f. m. Grundlegung zur Physik der Sitten, 1823, S. 52.

Digitized by Google

selben in dem menschlichen Sein hervorbringen«[1]). Und diese oft rein geistigen oder auch nicht genügend klar bewußten »Förderungen« und »Hemmungen«[2]) hat nun Beneke allerdings viel feiner differenzierend beschrieben und gegliedert, als dies nach dem alles uniformierenden Benthamschen Lustbegriff möglich war. Ja selbst das Problem einer »Rangordnung der Güter oder Werte«[3]) ist hier schon mit größter Deutlichkeit bezeichnet, wenn auch keineswegs tiefer gelöst. Beneke führt es nämlich vielfach aus: »jeder unverdorbene ... Mensch ... wird ... die Genüsse der Anschauung durch den Gesichtssinn und der Tonempfindung mit höherer Steigerung in sich bilden, als ... gleich große Genüsse der niederen Sinne«[4]). »Jeder rein gebildete Mensch ... wird die intellektuelle Ausbildung höher schätzen, als sinnliche Genüsse«[4]), er wird dem Wohle einer größeren Gemeinschaft ... einen höheren Wert beilegen, als dem individuellbeschränkten Wohle«[4]). »Die Allgemeingültigkeit« dieser Wertabstufung aber »bestehe darin, daß die bezeichnete Rangordnung wirklich in allen Menschen durch die Grundverhältnisse ihrer praktischen Entwickelung auf gleiche Weise angelegt ist«[5]). In solchen Argumentationen wird freilich augenscheinlich gerade die innere Unzulänglichkeit jedes bloßen ethischen Empirismus sehr sichtbar. Nahe verwandt mit Beneke sind dann weiter die moral-theoretischen Fragmente Ludwig Feuerbachs aus den Jahren 1850—1870, wenn auch Beneke oder Bentham hier nirgends als Vorgänger direkt genannt sind. Feuerbach sucht alle ethischen Werte als »Glückseligkeitswerte« zu begreifen; und sein Kampf gilt von hier aus zunächst der »Moral eines für sich allein gedachten Individuums«[6]) (die ihm »eine leere Fiktion«[6]) ist), dann aber auch ganz besonders allen nicht rein empirisch aufzeigbaren Moralbegriffen[7]), allen »blutlosen«, »hypokritischen«, »metaphysisch chimärischen Allgemein-

1) Grundsätze der Civil- und Criminal-Gesetzgebung aus den Handschriften des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham herausgeg. von Etienne Dumont, bearbeitet und mit Anmerkungen von Fr. Ed. Beneke, Bd. I, Vorrede S. XIX.

2) Siehe Fr. Beneke: Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie, Bd. I, 1837, S. 226 f.

3) Fr. Ed. Beneke: Grundsätze d. Civil- u. Crim. usw., Bd. I S. 58.

4) A. a. O. S. 59.

5) Fr. Ed. Beneke: System d. prakt. Philosophie, Bd. I S. 248, 87, 88.

6) L. Feuerbach: Sämtliche Werke ed. Bolin und Jodl, 1911, Bd. X S. 269: »nur der gesellschaftliche Mensch ist Mensch. Ich bin Ich nur durch Dich und mit Dir.« Oder S. 270/71: »die Natur selbst ... hat den gegenseitigen Glückseligkeitstrieb im Geschlechtstrieb ... hervorgebracht.«

7) S. besonders a. a. O. S. 288: »die Moral ist so gut eine Erfahrungswissenschaft wie die Medicin.«

Digitized by Google

gespenstern« wie der neigungsfreien Pflicht [1]), dem rein vernünftigen Gewissen [2]), der glückverleugnenden Tugend [3]). Und einen ähnlichen empiristisch begründeten Eudämonismus vertritt ferner — neben Bolzano [4]) — auch Gustav Theodor Fechner in der feinsinnigen Schrift: »Über das höchste Gut«, in der ausdrücklich auch »das Maximum der Lust schlechthin als das Anzustrebende gesetzt« wird [5]). Aber auch der ganze spätere reine Empirismus und Positivismus (wie Laas [6]), Gizycki [7]), Dietzgen, Schubert-Soldern [8]), aber auch Dühring [9]), Schuppe [10]), Mach [11]), H. Sidgwick [12]) und später Jodl [13]), Cornelius [14]), ebenso wie Meinong [15]) in seiner Frühzeit, G. Heymans [16]) in Holland, R. Ardigo [17]) in Italien ist in allen seinen moraltheoretischen Grundanschauungen nicht wesentlich über die bisher skizzierten englischen, französischen und deutschen Lehren hinausgegangen.

---

1) S. a. a. O. Bd. II S. 371: »Die Pflicht gebietet den Genuß! Die Entsagung ist nur eine traurige Ausnahme von der Regel.«

2) S. a. a. O. Bd. X S. 281: »das ... Gewissen ist nur der in den Eingeweiden meines eigenen Glückseligkeitstriebes wühlende, verletzte Glückseligkeitstrieb des Anderen.«

3) S. a. a. O. S. 287: »Die Tugend ist die eigene Glückseligkeit ... im Bunde mit fremder.«

4) Siehe B. Bolzano: Lehrbuch der Religionswissenschaft, 1834, I. Band S. 236 (anonym erschienen).

5) G. Th. Fechner: Über das höchste Gut, 1846, S. 17, 10.

6) E. Laas: Idealismus und Positivismus, II. Teil: Idealistische und positivistische Ethik, 1882.

7) G. v. Gizycki: Grundzüge der Moral, 1883, später umgearbeitet zur »Moralphilosophie«, 1888.

8) R. v. Schubert-Soldern: Grundlagen zu einer Ethik, 1887.

9) E. Dühring: Der Werth des Lebens, 1902, s. z. B. S. 91: »Die Naturgesetze des menschlichen Handelns entwickeln sich kulturgemäß dadurch, daß der Mensch mehr Einsicht in sein eigenes Wesen, mehr Mitgefühl im gegenseitigen Verkehr ... erlangt. So bilden und wandeln sich die Sitten.« S. 90: »Der ... Materialismus macht an dem nichts schlecht, was in der bisherigen Moral gut war.«

10) W. Schuppe: Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie, 1881.

11) E. Mach: Erkenntnis und Irrtum, 1905, S. 102: »Ethik und Recht gehören zur sozialen Kulturtechnik und stehen desto höher, je mehr ... sie sich nur auf Tatsächliches gründen.«

12) H. Sidgwick: Methods of Ethics, 1875.

13) F. Jodl: Allgemeine Ethik, herausgeg. v. Börner, 1918.

14) H. Cornelius: Psychologie als Erfahrungswissenschaft, 1897, S. 375 ff., 409 bis 414, und Einleitung in die Philosophie, S. 337/57.

15) A. v. Meinong: Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-Theorie, 1894.

16) G. Heymans: Einführung in die Ethik auf Grundlage der Erfahrung 1914.

17) R. Ardigo: Opere filosofiche, 1884 ff., Bd. III, bes. S. 190 ff.; vgl. J. Bluwstein: Die Weltanschauung Robert Ardigos, 1911, S. 36, 88 f.

Digitized by Google

In Wahrheit kam in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die stärkste Anregung für die empiristische Wertlehre von der — Deszendenztheorie her. Schon Lamarck hatte in seiner »Philosophie zoologique« erklärt: »Physisches und Moralisches« (das französische »moral« enthält ja das Ethische mindestens als Teil in sich) »sind an ihrem Ursprung ohne Zweifel ein und dasselbe... Um den gemeinsamen Ursprung dieser beiden Wirkungsreihen, welche in ihrer größten Verschiedenheit das bilden, was man Physisches und Moralisches nennt, darzulegen«, habe man es nur »bisher schlecht angegriffen und einen Weg gewählt, der dem einzuschlagenden ganz entgegengesetzt ist«. Man habe fälschlich »das Studium dieser beiden Arten von scheinbar so verschiedenen Gegenständen beim Menschen selbst begonnen ... wo es ... am schwierigsten ist, die gemeinsame Ursache so vieler Erscheinungen zu fassen.... Man hätte sich statt dessen »bemühen sollen, auch noch die Organisation der anderen Tiere kennen zu lernen«[1]). Darwin ist dann dieser Forderung Lamarcks besonders im IV. und V. Kapitel seiner »Abstammung des Menschen« nachgekommen, und er hat hier bereits auf »unseren großen Philosophen Herbert Spencer« hingewiesen[2]). Und Spencer ist dann in der Tat auch der klassische Ethiker des Evolutionsgedankens geworden[3]). Aber auch noch Guyau[4]) und Fouillée wie Nietzsche haben in ihren nicht rein empiristischen Theorien gewisse Lehren des Evolutionismus mitverwandt, ganz abzusehen von solchen Büchern wie P. Kropotkin: »Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt« (deutsch von Landauer), 1920. Die Entrüstung, mit der einst noch Cohen[5]) und Lotze[6]) den Darwinismus in der Ethik ablehnten, ist übrigens heute völlig verschwunden; eine ähnliche Ablehnung richtet sich statt dessen seit 1900 mehr gegen die Forschung der psychoanalytischen Schule.

Eine letzte entscheidende Förderung aber erfuhr die empiristische Theorie, in einigen werttheoretischen Arbeiten der Gegenwart, besonders

1) J. Lamarck: Philosophie zoologique (deutsch v. H. Schmidt), 1909, S. 7 f.

2) Ch. Darwin: The Descent of Man (deutsch v. Carus), 1902, S. 136.

3) Wie radikal empiristisch diese Ethik sein will, s. z. B. aus dem Satz: »die Tatsachen der Ethik« sind von der Biologie, Psychologie und Sociologie dargebotene Verallgemeinerungen, ... die Elemente jenes Gleichgewichts zwischen Constitution und Existenzbedingungen, welches gleichzeitig das sittliche Ideal und die Grenze darstellt, nach welcher hin wir fortschreiten« (Epitome der synthetischen Philosophie H. Spencers von Collins, deutsch von Carus, 1900, S. 591).

4) J. M. Guyau: Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, 1885.

5) Siehe H. Cohen: Kants Begründung der Ethik, 1877, S. 173.

6) H. Lotze: System der Philosophie, II. Teil: Metaphysik, 1912, S. 626.

Digitized by Google

durch Scheler, Spranger und Nicolai Hartmann. Die Hauptleistung besteht hier, wie mir scheint, in dem allseitigen Nachweis, daß die verschiedenen Wertgebiete, durch deren verschiedene Schätzung das Handeln (wie das gesamte ethische Sein der Menschen) charakterisiert ist, spezifisch, qualitativ untereinander verschieden sind. Nicht nur die Verwirklichung oder die Bevorzugung des Eigeninteresses oder des Ökonomischen überhaupt bedeutet etwas ganz Anderes wie die Erstrebung sozialer Werte, auch eine Betonung ästhetischer Werte ist für eine umfassende Ethik von der Bevorzugung theoretischer Werte zu unterscheiden usw. Die Hauptprobleme der Ethik beginnen dann mit den Fragen: Welche Gruppe von zunächst gleichberechtigten Werten ist im Konfliktfall als die objektiv höhere anzusehen?

Der ältere Empirismus, z. B. Beneke, hatte dieses Problem der Rangordnung der Werte damit gelöst, daß er behauptete: die Erfahrung selbst zeige es, daß tatsächlich stets »die intellektuelle Ausbildung«[1]) als das höhere Gut eingeschätzt werde gegenüber dem »niederen Sinnengenuß«[1]), das soziale Wohl als der höhere Wert gegenüber dem individuellen[1]). Und diesen Lösungsversuchen hat sich — wie klar erkannt werden muß — prinzipiell methodisch auch Scheler noch in seinem moralphilosophischen Hauptwerk angeschlossen, unbeschadet aller sonstigen Diskrepanz zwischen seiner »materialen Wertethik« und der Benekes. Scheler ist hier in der Tat reiner »Empirist«, wie er sich selbst in dieser Beziehung einmal mit Recht charakterisieren wollte[2]).

Auch das material-apriorische Erkennen und Werten bleibt — wie dies ausführlich belegt werden kann — in Wahrheit nur ein empirisches Erkennen und Werten, ja auch der Unterschied zwischen »Tatsache« und »Wesen« muß für dieses materiale Apriori Schelers flüssig werden. Die materiale Wesensschau kann in der Ausdehnung, in der sie von Scheler geübt wird, keinerlei »streng allgemeingültige Wesenserkenntnis« geben, und vor allem kann dieses materiale Apriori Schelers nichts mehr gemein haben mit dem unbedingt gültigen, formalen Apriori Kants, dessen alleinige Heranziehung aber freilich auch zum Aufbau einer vollen Ethik nicht ausreicht[3]).

1) Fr. Ed. Beneke: Bentham-Bearbeitung. I. Band S. 59; vgl. System der prakt. Philosophie, I. Band S. 228 ff.

2) M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, I. Teil, 1913, S. 46. Nur auf dieses Hauptwerk ist in dieser Skizze Bezug genommen.

3) S. auch diese Fragen ausführlich diskutiert in meinem demnächst erscheinenden

Digitized by Google

So erscheint es mir schon aus diesen methodischen Gründen erkennbar, warum die Lösung, die Scheler hier dem Wertrang-Problem gegeben hat, nicht genügen kann. Scheler behauptet, es bestehe eine »klare Evidenz«[1]), daß die Werte des Edlen und Gemeinen höher sind als die des Angenehmen und Unangenehmen, die geistigen Werte höher als die vitalen, die Werte des Heiligen höher als die geistigen Werte[2]). Aber wie kann durch eine unmittelbare Erfahrungs-Wesensschau, wie kann durch ein materiales Apriori in dem höchst weiten und vieldeutigen Sinn Schelers (der von dem Husserls sehr zu scheiden ist) eine streng allgemeingültige Evidenz gegeben werden? Die Berufung auf die jedem »Sehenden« offenstehende Wesensintuition kann hier nicht ausreichen. (Denn ist es z. B. wirklich in »klarer Evidenz«[1]) gegeben, daß man stets »Lebenswerte für . . . geistige Werte . . . opfern solle«[1])? Müssen nicht z. B. — mindestens für gewisse Verfallsepochen oder für niedergehende dekadente Völker — die vitalen Werte als die höheren gelten gegenüber durchaus echten geistigen »Esprit-Werten«?

Demgegenüber hat das Kapitel über Ethik in Sprangers »Lebensformen« mit seiner Betonung der Frage der »Wertintensität« und mit seiner Ablehnung jeder einfachen Rangordnung der Werte die hier vorliegenden methodischen und inhaltlichen Schwierigkeiten unbezweifelbar viel schärfer klargelegt[3]). Und ebenfalls einen entschiedenen Fortschritt über Scheler hinaus stellt schließlich N. Hartmanns »Ethik« dar mit der Annahme einer viel verwickelteren Schichtung der Werte im »Wertraum«, d. h. Annahme auch eines »Koordinationsverhältnisses verschiedener Werte auf gleicher Werthöhe« und überhaupt eines »mehrdimensionalen« »Systems der Werte« mit Ausdehnung nicht nur in die Höhe, sondern ebenso »in die Breite«[4]). Aber prinzipiell will doch auch Hartmann in dem »Empirismus« Schelers beharren; er hält — sehr charakteristisch, aber, wie ich glaube, mit Unrecht — bestimmte »metaphysische« oder »religiöse Deutungen« des Wertreiches, die man erst »hinter« diesem Reich beginnen läßt, in der Ethik für »gleichgültig«[5]), und er hält so diese Gesamtfragen der Ethik schon durch eine fortschreitend differenzierende »Erfahrung« und »Beschreibung« aller irgendwie vorfindbaren und faßbaren Wertmomente unseres Werterlebens für ausreichend

Buch: Der Kampf um den Lebenssinn in der modernen Philosophie, Geschichte der modernen Ethik von Kant bis zur Gegenwart.

1) M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik, I. Teil, S. 106.

2) a. a. O. I. Teil, S. 103 ff., II. Teil, 1916, S. 609.

3) Siehe E. Spranger: Lebensformen, 1921, S. 249 ff., 284 ff.

4) Siehe N. Hartmann: Ethik, 1926, z. B. S. 230, 270.

5) S. a. a. O. S. 123.

Digitized by Google

beantwortbar. Jedenfalls aber ist die einfache Übereinanderordnung der Werte, die Scheler in seiner materialen Wertethik annahm, wie sich dies bei Spranger und Hartmann deutlich ergibt, unhaltbar. Und zwar scheint sie mir vor allem deshalb unhaltbar, weil der Wert des Heiligen infolge seiner besonderen methodischen Bedeutung eben nicht in eine einfache Reihe neben oder über die anderen Werte gestellt werden kann.

Auch Scheler mußte es nämlich sehr bezeichnend zugeben: die Werte des Heiligen oder Unheiligen »erscheinen nur an Gegenständen, die in der Intention als absolute Gegenstände gegeben sind. Unter diesem Ausdruck verstehe ich nicht etwa eine besondere definierbare Klasse von Gegenständen, sondern (prinzipiell) jeden Gegenstand in der absoluten Sphäre«[1]). Oder wie Spranger dies viel zutreffender und brauchbarer formuliert: »Das Wesen der Religiosität« ist »die Beziehung aller Werterlebnisse auf den höchsten Wert«[2]), auf den »Totalwert des Lebens«[3]). Ist dies aber der Fall, so gehört damit auch methodisch dem religiösen Wert, mit Rücksicht auf welchen die übrigen Werte erst einen »Totalsinn«[4]) erhalten, unabweisbar in einer Theorie der Werte oder der Ethik eine besondere Stelle. Und diesen besonderen Platz haben eben die religiösen und metaphysischen Probleme der Ethik in der Tat stets — auch im 19. Jahrhundert — eingenommen.

II.

Wir sahen bisher: die rein »erfahrungsmäßige« Beschreibung der tatsächlichen Wertungen (und der »gegebenen« »Wertwesenheiten«) bildet ein höchst wertvolles und ein sehr ausgedehntes Untersuchungsgebiet der Ethik. Der ethische Positivismus in seinen verschiedenartigen Nuancen leistet mit diesen »Deskriptionen« eine — für jede Theorie der Ethik — unentbehrliche Arbeit. Der Empirismus irrt nur, wenn er annimmt, mit einer reinen Beschreibung der Werte und allenfalls mit einer Beschreibung ihrer »gegebenen« Rangordnung sei bereits eine Ethik selbst gegeben. Diese Annahme des Empirismus könnte höchstens gelten in dem Sinne des tiefen Goetheschen Satzes, daß alles Faktische

1) Siehe Scheler: Der Formalism. i. d. Ethik, I. Teil, S. 107.

2) Ed. Spranger: Lebensformen, 1921, 2. Aufl., S. 265.

3) S. a. a. O. z. B. S. 43, 81 und öfter.

4) S. a. a. O. S. 43, 84 oder vgl. z. B. auch die sehr schöne hierher gehörige »Definition« Jean Pauls: »Der rechte Unglaube bezieht sich auf keine einzelnen Sätze und Gegensätze, sondern auf die Erblindung gegen das Ganze« (»Levana oder Erziehungslehre«, I. Bändchen, § 38).

Digitized by Google

schon Theorie ist. Im übrigen aber zeigt es der Empirismus selbst — besonders in seiner gegenwärtigen Entwicklung —, daß die Tafel der »gegebenen« Werte bereits zu einem obersten Wert des Religiösen, des metaphysisch Absoluten hinführt; und erst durch die Einordnung aller möglichen Werte in diesen obersten »Totalsinn« des Daseins kann, wie ich glaube, eine Theorie der Ethik möglich werden. Und diese Probleme des religiösen Totalwerts haben daher die Ethik in der Tat auch im 19. Jahrhundert — auf sehr verschiedenartige Weise — beschäftigt.

Für den klassischen deutschen Idealismus nach Kant lag die Totalbedeutung des Daseins mehr in seinem »Vernunftgehalt«, in einer notwendig-geltenden Voraussetzung, durch die das Sein einer Welt erst denkbar werden könne, ohne die keinerlei Sein denkbar sei. Dagegen in dem späteren metaphysischen Realismus, etwa bei Schopenhauer, aber auch allgemein in der Spätromantik und noch bei Nietzsche und bei E. von Hartmann, lag die religiöse Totalbedeutung der Welt in einem irrationalen gegebenen Wesen des Seins.

Für Fichte war so die Totalbedeutung des Seins charakterisiert als die »praktische Vernunft«, »die absolute Pflicht«, die »Vernunftfreiheit«, als das »absolute Sittengesetz«, oder was alles damit identisch sein soll, als das »absolute Ich« der Wissenschaftslehre oder später in dem »System der Sittenlehre von 1812« als der »absolute, schlechthin durch sich bestimmte Begriff«[1] oder Gott. Dieses absolute Ich ist nach Fichte in Wahrheit der notwendige und der als notwendig aufzeigbare Grund jedes empirischen Ich und Nicht-Ich, da eben alles bewußte Objekt wie Subjekt bereits ein ungeschiedenes Bewußtsein überhaupt voraussetzt. Es muß also schon, damit das empirische Ich und die empirische Welt voneinander unterschieden werden können, das absolute Ich, das sie umfaßt, bestehen. Und so setzt auch vor allem das »Material der Pflicht«, die Welt der empirischen Werte und das empirisch wertende Ich stets ein absolutes Wert-Ich voraus, ja dieser absolute Wert, das praktische Vernunft-Ich, das Sittengesetz hat — nach Fichte — die empirischen Werte und die empirischen Pflichten nur darum gesetzt, um durch sie und an ihnen sich zu verwirklichen, in ihnen zu »erscheinen«. Alles »Nicht-Ich ... wirkt durch Widerstand, welcher nicht sein würde, wenn wir nicht zuerst darauf eingewirkt hätten. Es greift nicht uns an, sondern wir greifen es an«[2]. Dies ist »das Primat der Vernunft, in-wiefern sie praktisch ist«[2].

Was aber nun das absolute Ich oder das Sittengesetz, das Gesetz der

1) J. G. Fichte: Nachgelassene Werke, Bd. III (XI) S. 37.

2) J. G. Fichte: Sämtliche Werke, Bd. IV S. 93 (System der Sittenlehre von 1798).

Digitized by Google

Freiheit in Wahrheit ist, dies kann nicht durch »diskursives Denken«[1]) erfaßt werden, sondern es ist nach Fichte rein durch eine »intellektuelle Anschauung«[2]), durch »Intuition«[1]) gegeben. »Die Materien der sittlichen Handlung« sind aber dann dadurch bestimmt, daß die sittliche »Handlung ... liegen muß ... in einer Reihe, durch deren Fortsetzung ins Unendliche das Ich absolut unabhängig würde«[3]). Oder nach einer Formulierung der Sittenlehre von 1812: »Dies ... müßte man den Menschen sagen: du mußt scheinen an dir selbst zu arbeiten ...; dann arbeitet an dir Gott und treibt in dir sein Werk.... Klarheit ... ist das Vehikel aller Sittlichkeit«[4]). »Das Ich soll erscheinen als Leben des Begriffs.... Nur diese Erscheinung ist die der Sittlichkeit, und eine andere schlechthin nicht«[5]).

Bei Hegel dagegen — dem zweiten großen reinen Idealisten nach Kant — ist ebenfalls durch eine »intellektuelle Anschauung« eine andere große Totaldeutung des Daseins gegeben. Gott, der höchste, der absolute Wert und zugleich der innerste Kern und der Sinn alles Seins, ist hier die dialektisch entwickelte Vernunft. Und hiernach ist zugleich auch der Wert aller Dinge und der Wert aller sittlichen Phänomene bestimmbar durch den Rang, durch die Stelle, die alle diese Phänomene in dem zeitlosen Selbstoffenbarungsprozeß der absoluten Vernunft — dialektisch nachweisbar — einnehmen. An der Hand dieses einen methodischen Grundgedankens hat Hegel sowohl in dem »System der Sittlichkeit« von 1803 wie in der »Phänomenologie«, in der »Enzyklopädie« wie in der »Rechtsphilosophie« eine außerordentlich fesselnde Rangordnung aller ihm wichtigen sittlichen Phänomene entworfen. Und diese Darstellung der sittlichen Bedeutung der Familie[6]), des »menschlichen«[7]) wie des »unterirdischen Gesetzes«[8]), des »abstrakten Rechtes«[9]), der bürgerlichen Gesellschaft[10]), des Staates[11]), der »Weltgeschichte«[12]), ja des Ver-

1) J. G. Fichte: Sämtliche Werke, Bd. IV S. 136 (System der Sittenlehre von 1798).
2) A. a. O. S. 47.
3) A. a. O. S. 153.
4) J. G. Fichte: Nachgelassene Werke, Bd. III S. 58—59 (System der Sittenlehre von 1812).
5) A. a. O. S. 53.
6) Siehe Hegel: System der Sittlichkeit, aus dem Nachlasse herausgeg. v. G. Mollat, 1893, S. 6 ff.; Werke 1832/45, Bd. VII, 2. Abt. S. 393 ff.; Bd. VIII S. 221—246; S. 334 ff.
7) Siehe Hegel: Werke, 1832, Bd. II S. 333, 339 ff., 346.
8) Siehe Hegel Werke, 1832, Bd. II S. 333, 339 ff., 346.
9) S. a. a. O. Bd. VII, 2. Abt., S. 379 ff.; Bd. VIII S. 72/147.
10) S. a. a. O. Bd. VII, 2. Abt. S. 394 ff.; Bd. VIII S. 246/312.
11) S. a. a. O. Bd. VII, 2. Abt. S. 403 ff.; Bd. VIII S. 312 ff.
12) S. a. a. O. Bd. VII, 2. Abt. S. 420 ff.; Bd. VIII S. 430 ff.

Digitized by Google

brechens [1]) wird zweifellos — schon durch ihr starkes historisches Verstehen sittlicher Erscheinungen — stets eine der tiefsinnigsten Formen systematischer Ethik bleiben.

Während aber so für Fichte und für Hegel der absolute, der religiöse Wert ein wesentlich geistiges Geltungsprinzip bleibt (das absolute Ich bzw. die dialektische Weltvernunft), beginnt nun im Zusammenhang mit der Philosophie des älteren Schelling durchaus die Wendung zu einem höchsten irrationalen (oder zum mindesten — schon durch die betont koordinierende Einbeziehung der »Natur« in den »Vernunftbegriff« —) überlogischen Wert [2]) in der Ethik. Schelling selbst bekennt zwar noch in dem Vorbericht zu seinem »Wesen der menschlichen Freiheit«, er habe sich »bisher« wenig über »Gut und Bös . . . erklärt« [3]), und er hat auch später keinerlei eigentliche Moralphilosophie geschrieben. Aber schon die pantheistische Identitätsphilosophie seiner Jugendepoche und das religiöse, wie das mythologisierende Denken seines Alters sind gerade typischer Ausdruck für die beiden mächtigsten methodischen Einstellungen, die auch in der weiteren spekulativen Ethik seiner Zeit wirksam neben dem Hegelianismus geworden sind.

So hat etwa K. Chr. Fr. Krause — in einer inneren Verwandtschaft zu Schellings identitätsphilosophischem Pantheismus — »das Gute für den Menschen« [4]) rein durch »das Eine Gute« [4]), welches »ist die Wesenheit Wesens, sofern Gott selbige in sich darlebt« [4]), bestimmen wollen. Und die Wesenheit Wesens, »das Eine Gute« ist auch hier — in Anlehnung an die Identitätsphilosophie — als »Natur und Vernunft in Vereinheit, als die höchste Vereinsphäre in Gott« [5]) zu charakterisieren gesucht.

Weiter aber schließen sich auch — wie schon Jodl [6]) dies richtig sah —

1) Hegel: System der Sittlichkeit, Werke ed. G. Lasson, 1913, Bd. 7, S. 450 ff.

2) S. z. B. Schelling: Sämtl. Werke, I. Abt. Bd. VII S. 395/96: »der . . . Verstand muß . . . das irrationale Verhältnis der Natur zu sich täglich mehr erkennen.« Hier unterscheidet auch Schelling seine Lehre ausdrücklich von der eines »reinen Idealismus« (a. a. O. S. 395). Vgl. auch Fichte: Nachgel. Werke, Bd. III S. 32: »so hat Schelling mich bedauert; ich habe keine Natur. Ich gebe ihm sein Bedauern zurück, es ihm als Unglück zurechnend, daß er Natur hat, ein blindes Ungefähr.«

3) Schelling: Sämtl. Werke I, VII S. 334.

4) K. Chr. F. Krause: Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, 1829, S. 536.

5) Krause: System der Sittenlehre, ed. Hohlfeld und Wünsche, 1888, S. 217. — S. ferner a. a. O. S. 291: »Es ist für den Menschen als sittliches Wesen erforderlich, daß er den Urbegriff des Einen Guten und des Gliedbaues desselben . . . erkenne; . . . daß er den Urbegriff und das Urbild des Guten stetig zu seinem eigenen, eigenleblichen oder individuellen Musterbegriffe und Musterbilde weiterbestimme.«

6) F. Jodl: Geschichte der Ethik, Bd. II, 1912, S. 131.

Digitized by Google

alle die späteren ethischen Fragmente Schleiermachers noch ganz nahe an den Gedankenkreis der Schellingschen Identitätsphilosophie an. Auch für Schleiermacher ist das »höchste Gut«, der absolute Wert, »die Identität von Vernunft und Natur«[1]), oder genauer: »ein Minimum von Auseinandersein der Vernunft und Natur«[2]). »Die Frage aber, ob diese und jene Gestaltung der Dinge ein Element des höchsten Gutes sein könne, ... kann ... niemand ... abweisen«[3]). Und zwar soll nun eben diese ethische Gestaltung der Dinge, die Verwirklichung des höchsten Gutes, nach Schleiermacher auf sehr verschiedenartige Weise erfolgen, sowohl durch ein »organisierendes Verfahren«[3]), d. h. durch eine »fortschreitende Einigung der Natur mit der Vernunft ..., insofern sich die Vernunft im ethischen Verfahren dasjenige weiter bereitet, womit sie ins Unendliche fort auf das Übrige handelt«[4]), wie zugleich durch ein »symbolisierendes« Verfahren[4]), d. h. durch eine »sittliche Tätigkeit, ... durch die die Vernunft ins Unendliche sich dasjenige ausbildet, worin sie erkannt werden kann«[4]). Ist das Organisieren ein »allgemein gleiches« oder »identisches«, so ergibt sich der ethische Wert des Verkehrs, des Rechtes, des Staates; ist es ein »individuelles« — Schleiermacher hat bekanntlich mit Recht den Wert des Individuellen in der Ethik besonders unterstrichen —, so ergibt sich der Wert des Eigentums, der Gesellschaft. Ist das Symbolisieren ein »allgemein gleiches« oder »identisches«, so zeigt dies nach Schleiermacher den Wert des wissenschaftlichen Denkens, des Glaubens, der Schule; ist das Symbolisieren ein »individuelles«, so sollen sich nach Schleiermacher die Werte des Gefühls, der Offenbarung, der Kirche ergeben. So erstrebt auch Schleiermacher überall in seinem unvollendeten System eine Ableitung, Einordnung, Bestimmung aller möglichen empirischen Werte durch einen höchsten absoluten, metaphysischen[5]).

1) Siehe Schleiermacher: Werke ed. Braun, Bd. II, z. B. S. 254.

2) Schleiermacher: Werke ed. Braun, Bd. II S. 254 (Ethik 1812/13). Vgl. a. a. O. S. 561 (Güterlehre. Letzte Bearbeitung); ferner a. a. O. Bd. I S. 475 ff.: »das höchste Gut ist ein ... Geeinigtsein ... von Vernunft und allem irdischen Sein« (Begriff des höchsten Gutes, 2. Abhandlung). Vgl. ferner a. a. O. Bd. II S. 36 ff. (Tugendlehre 1804/05); a. a. O. S. 200 ff.: das höchste Gut ist Identität »des Productes und Producirens« (Brouillon zur Ethik 1805); a. a. O. S. 423. 425, 426: das höchste Gut ist die »Einigung der Vernunft mit der irdischen Natur überhaupt« (Ethik 1814/16).

3) Schleiermacher: Werke ed. Braun, Bd. I S. 467 (Begriff des höchsten Gutes, 1. Abhandlung).

4) A. a. O. Bd. II S. 425. Vgl. S. 93 ff., Bd. I S. 475 ff.

5) S. z. B. Schleiermacher: Werke, Bd. II S. 252: »Die Ethik« ist ein »speculatives, ... aber doch ... reales Wissen«.

Digitized by Google

Aber während in dieser ganzen identitätsphilosophischen Ethik sich ein starker metaphysischer Optimismus ausgelebt hat in dem festen Glauben an eine absolute höhere Einheit von Vernunft und Natur, von geltendem Wert und bloß natürlichem Sein, so weist im Gegensatz hierzu — schon vom Beginn des 19. Jahrhunderts an und bisher viel zu wenig beachtet — noch eine völlig andersartige metaphysische Ethik gerade in die entgegengesetzte Richtung. Offenbar von Baader am frühesten und am markantesten verfochten [1]), aber auch von Geistern wie dem älteren Steffens [2]), G. H. Schubert [1]) (oder gelegentlich auch von Solger [3]) und anderen spekulativen Spätromantikern und schließlich noch in modifizierten Formen von Kierkegaard übernommen, bricht hier in Anlehnung an den Mythos vom Sündenfall die schwerblütigste Metaphysik der Verzweiflung über die Schuld- und Schmerzbeladenheit der Sinnennatur hervor. Und in diese Entwicklung der metaphysischen Ethik gehört auch noch Schopenhauer hinein. Nicht nur der Pantheismus, sondern auch jede einfache metaphysische Deckung von geltendem Wert und Natur ist hier (bei diesen wesentlich theistischen oder atheistischen Denkern) geleugnet. Aber jedenfalls werden hier überall bei Baader wie dem älteren Steffens, bei Schopenhauer wie bei Kierkegaard alle einzelnen empirischen Wertsetzungen aus der allgemeinen metaphysischen Verneinung mindestens des gegenwärtigen »natürlichen« Lebens gewonnen [4]). Und ähnlich besteht noch bei Ed. v. Hartmann der höchste Sinn des Daseins und damit der höchste ethische Wert in der »Erlösung« des Urwillens [5]), in der »bewußten« »Überwindung des ganzen Welt- und Gottes-Schmerzes« [6]); und erst aus die-

1) Der spätere Schelling ist hier offenbar mehr von Baader abhängig als Baader von Schelling, s. hierzu und über G. H. Schubert mein Buch: Baader und die philosophische Romantik, 1927.

2) S. z. B. Steffens: Caricaturen des Heiligsten, 1819 ff., Bd. I S. 44, 41 f.: »In aller Erscheinung verbirgt . . . sich . . . die Hölle.« »Das Böse« . . . ist ursprünglich wie die Natur, wie die Geschichte, wie die Seele selbst.« »Fragt Euch . . . selbst, ob Ihr nicht Euch . . . einer Schuld bewußt seid, die . . . mit eurer Natur so innig verwebt ist, daß ihr beide, diese Natur und diese Schuld, nicht zu trennen vermögt.«

3) S. z. B. Solger: Nachgel. Schriften, Philos. des Rechts und Staats, Bd. II S. 279 f.: »Das Böse . . . wird . . . durch die Natur in der Existenz erhalten«; vgl. J. Heller: Solgers Philosophie der ironischen Dialektik, 1928, S. 107.

4) Siehe Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, Buch 4, z. B. § 60: die moralischen Handlungsweisen sind solche, in welchen die Verneinung des Lebens »ihren Ausdruck findet«.

5) Ed. v. Hartmann: System der Philos. im Grundriß Bd. VI: Grundriß der ethischen Prinzipienlehre, 1909, S. 211 f., 204.

6) S. a. a. O. S. 214.

Digitized by Google

sem »absoluten Zweck« der Weltverneinung werden für Hartmann alle sonstigen empirisch-sittlichen Zwecke und seltsamerweise dann auch wieder die »sittliche Mitarbeit an der Kulturentwicklung« [1]) (!) erschließbar.

Innerhalb des russischen Denkens haben Bulgakow und Berdjajew besonders entscheidend auf Baader zurückgreifen wollen [2]); aber auch schon Solovjeff (der übrigens in seiner Frühzeit stark von Schopenhauer beeinflußt wurde) [3]) besitzt Verwandtschaft mit Baaders deutscher metaphysischen Ethik [4]).

Dagegen in Frankreich ist auch die Annahme und Bejahung der stark irrationalen »idées forces« bei A. Fouillée oder des »principe de la vie« bei J. M. Guyau noch mehrfach als metaphysische Gesamtdeutung alles Daseins gedacht [5]), aus der heraus erst alle besonderen empirischen sittlichen Bewertungen gefolgert werden können. Und endlich bedarf es wohl kaum noch näherer Ausführung, daß auch der spätere Nietzsche alle Ziele des Übermenschen durch eine meta-

1) A. a. O. S. 213.

2) Siehe N. Berdiajew: Das Problem der Anthropodizee in H. Ehrenberg: Dokumente des östlichen Christentums, 1925, S. 251; S. Bulgakow: Aus »Das Tageslicht«, ebenda.

3) Siehe W. Solovjeff: Ausgewählte Werke (deutsch), I. Band, 1914, Vorrede S. VII. Über die besondere Annäherung S.s an Baader a. a. O. S. IX f.

4) Zur näheren Charakterisierung der Ethik Solovjeffs s. z. B. Ausgew. Werke Bd. 1 S. 61, 58: »das Dasein der Geschöpfe in Sinnlosigkeit, Trennung, . . . feindseligem Widerstreit . . . ist nur begründet in ihrer falschen Beziehung zueinander, die schattenhaft und vergänglich ist, ihr wahres Sein wurzelt in der Einheit mit allem. Die Krone des Seins gebührt nicht dem einzelnen, sondern dem Ganzen. Der Urbeginn und Quell alles Seins ist . . . die absolute Einheit alles Seienden . . . Gott.« — Gott ist also auch, »wie uns unser inneres Bewußtsein bezeugt, . . . das absolute Gute, d. h. Gott und ebenso alles, was sich mit Ihm schon vollkommen vereinigt hat«. Aus diesem Grunde muß auch dieses »umfassende«, dieses absolute Gute, die Einheit alles Seienden »die Norm unserer moralischen Beziehung zu allem enthalten«. — »Alles was ist, und alles was sein kann, wird nun in moralischer Beziehung durch drei Kategorien seines Wertes erschöpft; denn wir haben es entweder mit dem zu tun, was höher ist als wir, oder mit einem uns Gleichwertigen oder mit dem, was unter uns steht. Es ist logisch unmöglich, noch eine vierte zu finden.« Deshalb soll also »das Prinzip der moralischen Vervollkommnung in drei Grundgefühlen enthalten, die die . . . natürliche Tugend ausmachen: im Schamgefühle, das unsere höhere Würde vor den Angriffen tierischer Begierden schützt, im . . . Mitleid, das uns mit allen . . . gleich macht, im religiösen Gefühle, in dem sich unsere Erkenntnis des höchsten Guten ausspricht« usw. (Die ersten Sätze stammen aus: »Die geistigen Grundlagen des Lebens«, die letzten Sätze aus Bd. II, 1916 S. 517/18, »Die Rechtfertigung des Guten, eine Moralphilosophie«).

5) S. zur Beurteilung dieser metaphysischen bzw. empiristischen Tendenzen bes. Ch. Christophe: Revue de métaphys. et de morale, 1901, S. 522 ff., und H. Pfeil: J. M. Guyau und die Philosophie des Lebens, 1928, S. 112 ff.

Digitized by Google

physische Grunddeutung des gesamten Seins, durch den einen obersten Wert der Bejahung des irrationalen, metaphysischen Willens zur Macht zu begründen suchte [1]). Selbst die Theorien Stirners, die Nietzsche nach der Meinung Jodls nur weiter gedacht und bereichert haben soll, sind kaum als ein bloßer Positivismus anzusehen. Nietzsche aber war höchstens in der Zeit des »Menschlichen, Allzumenschlichen« überwiegend Empirist. Dagegen in der »Geburt der Tragödie« wie in dem »Willen zur Macht« herrscht überall — neben allem Reichtum an empirischer Seelenforschung — eine letzte metaphysische Intuition, aus der heraus erst alle Einzelwerte herausgelesen werden, hier ist Nietzsche überall doch wesentlich metaphysischer Ethiker gewesen, so sehr er sich auch gegen alle Transzendenzgesinnung herkömmlicher Metaphysik gewehrt hat.

III.

Wie aber ist nun das Verhältnis zwischen empiristischer und metaphysischer Problemstellung im einzelnen näher zu bestimmen? Oder die Frage verallgemeinert: Müssen sich diese beiden und eventuell noch sonstige Fragestellungen in der Ethik weitgehend gegenseitig ausschließen? Oder gibt es einen übergeordneten methodischen Gesichtspunkt, von dem aus alle diese verschiedenen Fragen als unentbehrliche und sich gegenseitig ergänzende Momente einer gegliederten Gesamtfrage erkannt werden können und müssen? Auch dieses umfassendste Methodenproblem ist zweifellos in der Geschichte der Ethik schon öfters berührt oder, besser gesagt, gelegentlich gestreift worden.

So hat schon Fries die »praktische Philosophie« [2]) zerlegt in »1. Ethik, praktische Naturlehre, Lehre ... vom Werth und Zweck menschlicher Handlungen und 2. in Religionslehre, praktische Ideenlehre, Lehre vom Zweck der Welt« [3]). Und Fries hat sich auch bemühen wollen, das »gegenseitige Verhältnis« [4]) zwischen dieser metaphysisch religiösen Wertlehre und der wesentlich empirischen Wertbeschreibung klarzustellen. Aber diese Klarstellung bleibt doch im allgemeinen vollkommen auf folgende Sätze beschränkt: »Wir sehen nun leicht, daß in der That die religiöse Frage die höhere sey, denn dem Zweck der Welt sich unterordnend

1) Siehe Nietzsche: Werke (Taschenausg.), z. B. Bd. IX, 1906, S. 448: Unsere Werte sind in die Dinge hineininterpretiert. ... Aller Sinn ist »Wille zur Macht« (alle Beziehungssinne lassen sich in ihn auflösen), vgl. ferner a. a. O. S. 471, 18, 520 f.

2) Jakob Friedr. Fries: Handbuch der praktischen Philosophie, I. Band, 1818, S. 12.

3) J. Fr. Fries: Handbuch der praktischen Philosophie, Bd. I, 1818, S. 12.

4) A. a. O. S. 14.

Digitized by Google

wird der Mensch erst die Zwecke seines Lebens ansetzen können. Aber über den Zweck der Welt gibt es keine wissenschaftliche Lehre; die Ideen desselben können Menschen nur im Gefühl fassen, welches die Schönheit und Erhabenheit des Lebens in der Natur anerkennt. Wissenschaftlich ist daher nothwendig die Lehre der Ethik das erste, sie ist die begreifliche, von dem wir uns erst zu dem höheren unbegreiflichen können hinüber leiten lassen« [1]). Und besonders in der Durchführung seiner Ethik bleibt Fries lediglich bei der Behauptung: das, »was gut und recht« [2]) ist für den Menschen, werde bereits stets durch einen »rein vernünftigen Ausspruch unserer Überzeugungen rein apriori entschieden« [2]). Während er in der »Religionsphilosophie oder der Weltzwecklehre« nur zu dem Ergebnis kommt: »das höchste Gut ... ist für den einzelnen Menschen subjective Seelenruhe aus Selbstzufriedenheit« ... [3]). »Für die Welt aber ist das ewige Gut: jedes Leben trägt in der eigenen Schönheit seinen Werth!« [4])

Dagegen das methodische Verfahren in Herbarts Ethik erinnert auffallend mehr an methodische Grundeinstellungen des 17. und 18. als des 19. Jahrhunderts. Wie es im Zeitalter Descartes' oder Christian Wolffs versucht wurde, alle Erkenntnis auf einer Reihe von völlig in sich evidenten, rationalen Vorstellungen und Vorstellungsbeziehungen aufzubauen, so lehrt auch Herbart für die Ethik: »das Löbliche und Schändliche besitzt eine ursprüngliche Evidenz, vermöge deren es klar ist, ohne gelernt und bewiesen zu sein. Allein die Evidenz durchdringt nicht immer die Nebenvorstellungen, welche theils begleitend, theils von jenem selbst verursacht, sich einmischen. Daher bleibt es oftmals unbemerkt; oft wird es gefühlt, aber nicht unterschieden; oft durch Verwechselungen und falsche Erklärungen entstellt. Es bedarf also, herausgehoben, und in ursprünglicher Reinheit und Bestimmtheit gezeigt zu werden. Dieses vollständig zu leisten, und die theils unmittelbar gefallenden, theils durch die Aufgabe, das Mißfallende zu meiden, herbeigeführten Musterbegriffe (Ideen) geordnet zusammenzustellen, ist die Sache der allgemeinen Ästhetik« [5]), von der die Ethik nur ein Unterteil ist. Diese »ursprünglichen« Musterbegriffe (Ideen), die die praktische Philosophie aufstellen kann und muß,

---

1) J. Fr. Fries: Handbuch der praktischen Philosophie, Bd. I, 1818, S. 14.

2) A. a. O. S. 112 ff., 116.

3) J. Fr. Fries: Handbuch der praktischen Philosophie, Bd. II, Die Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre, 1832, S. 150.

4) A. a. O. S. 151.

5) I. Fr. Herbarts Sämtl. Werke ed. Hartenstein, 1850, Bd. I S. 124 (Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie).

Digitized by Google

sind nach Herbart bekanntlich die »Idee der inneren Freiheit«[1]), »der Vollkommenheit«[2]), »des Wohlwollens«[3]), »des Rechts«[4]), »der Billigkeit«[5]) (von ihnen »abgeleitet« die Ideen der beseelten Gesellschaft«[6]), des »Kultursystems«[7]), des »Verwaltungssystems«[8]), »Lohnsystems«[9]), der »Rechtsgesellschaft«)[10]). Und diese fünf »ursprünglichen Ideen« sollen nun keineswegs durch eine bestimmte menschlich-seelische Veranlagung gegeben sein (»das moralische Gefühl ist verwiesen aus den Grundlegungen der Sittenlehre«[11]); der praktischen Philosophie kann es »nicht darauf ankommen, den Geschmack«[12]), der uns die Urteile über die »ursprünglich gefallenden sittlichen Verhältnisse« gibt, »psychologisch zu erklären«)[12]), und ebensowenig können und sollen diese »Ideen« durch eine rein metaphysische Intuition, durch eine »intellektuelle Anschauung« erschlossen werden[13]), sondern sie sollen ein rein Geltendes bedeuten (im Sinne eines materialen Rationalismus, wie ihn Herbart stets vertrat. Wie aber dieses Geltende in den verschiedenen »Fällen«[14]) des »Lebens«[14]) anzuwenden sei, hierauf antwortet Herbart nur, sei keinerlei »vollständige Auskunft«[14]) zu geben. Es sei hier vielmehr jeder »— nicht . . . nur zuweilen, sondern auf immer — an sein Herz . . . zu verweisen; an jenes Zartgefühl, welchem die Schätzung der Annäherung des Wirklichen an die Ideen ist zugeschrieben worden. Nicht als ob in den einzelnen Fällen Elemente von sittlicher Bedeutung vorkommen könnten, deren Vorbild nicht in den Ideen enthalten wäre. Sondern weil die Ausmittelung des Factischen, die bestimmte Nachweisung dessen, was den Ideen in dem Wirklichen entspricht, Schwierigkeiten findet, die sich durch Begriffe nicht heben lassen, da sie nicht im Reich der Begriffe, sondern in den Dunkelheiten und Vieldeutigkeiten der Empirie selbst ihren Sitz haben«[15]).

Dagegen wirken immerhin die wenigen kurzen Skizzen, die Lotze für den Aufriß einer Ethik hinterlassen hat, in einigen Punkten wenigstens klärender als Herbart. Lotze greift wohl noch sehr häufig zurück auf

---

1) S. a. a. O. Bd. VIII (Allgemeine praktische Philosophie) S. 33 ff.
2) S. a. a. O. S. 37 ff. 3) S. a. a. O. S. 41 ff. 4) S. a. a. O. S. 45 ff.
5) S. a. a. O. S. 53 ff. 6) S. a. a. O. S. 101 ff. 7) S. a. a. O. S. 96 ff.
8) S. a. a. O. S. 90 ff. 9) S. a. a. O. S. 83 ff. 10) S. a. a. O. S. 78 ff.
11) Herbart! Sämtl. Werke ed. Hartenstein, Bd. VIII S. 12 (Allgemeine praktische Philosophie).
12) A. a. O. S. 13.
13) Jeden Versuch, seine »ursprünglichen« 5 Ideen wieder einem »höheren«, einem eigentlich metaphysischen Princip unterordnen zu wollen, hat Herbart »mit aller Strenge« abgelehnt, s. z. B. a. a. O. S. 27.
14) A. a. O. S. 31 (Allgemeine praktische Philosophie).
15) A. a. O. S. 31/32.

Digitized by Google

eine Art »latent . . . eingeborener sittlicher Ideen« [1]), die sich an der Hand sittlicher Erfahrung entwickeln sollen [1]). »Ganz einfach ausgedrückt, kommen wir daher darauf zurück, daß wir nur von unserem (sc. eingeborenen) Gewissen die Aussprüche erwarten, welche uns die allgemeinsten sittlichen Grundsätze festsetzen. Es wird auch niemand bezweifeln, daß keine Theorie uns jemals von anderen Verpflichtungen überzeugen wird, denen diese Zustimmung des Gewissens fehlt« [2]). Und weiter wird einfach behauptet, es gibt eben »mancherlei Verhältnisse der Dinge und der Ereignisse, denen ein eigener Wert und Unwert insofern zukommt, als sie zwar überhaupt bloß in unserem Gefühl beide erlangen, dann aber unabhängig von unserer Willkür, so daß auf einige ein unmittelbares, nicht abzuänderndes Urteil des Wohlgefallens oder der Billigung, auf andere eins des Mißfallens oder der Mißbilligung fällt, und daß endlich auch nach einem gleich unmittelbaren Anspruch unseres Gefühls bestimmte Gradunterschiede dieser Werte feststehen« [3]).

Aber abgesehen hiervon findet sich dann doch bei Lotze ein sehr interessanter — wenn auch ganz unzureichender — Versuch, die methodischen Grundprobleme der Ethik durch eine Parallelisierung mit denen der Naturtheorie weiter zu fördern. »Keine Erkenntniss des Wirklichen« — so heißt es nämlich hier z. B. — »entstand ohne die Erfahrungen, welche« [4]) den Grundsätzen alles Erfahrens »den Inhalt ihrer Beurtheilung lieferten; umgekehrt konnte nie die Erfahrung allein die höchsten Grundsätze erzeugen, nach denen sie beurtheilt zu werden verlangt. Die praktische Philosophie bietet eine vollständige Analogie« [5]). Auch in der praktischen Philosophie soll also nach Lotze auf die gleiche Art eine Verbindung des Geltenden mit dem Tatsächlichen gesucht werden, wie dies bereits in der Naturerkenntnis geglückt ist.

Ähnliche Anregung aber für solche umfassendsten Methodenprobleme der Ethik findet sich ferner auch bei Sigwart. Auch Sigwart vertritt noch ausführlich die Theorie von einer im Menschen »angelegten . . . Empfänglichkeit für« sittliche »Gefühle« [6]). Aber neben diesen empiristisch psychologischen Lehren betont er zugleich: »in dem

---

1) Siehe H. Lotze: Die Prinzipien der Ethik, 1882 (wieder abgedruckt in H. Lotze: Metaphysik ed. G. Misch, 1912, S. 610, 611 f.).

2) H. Lotze: Grundzüge der praktischen Philosophie, Diktate aus den Vorlesungen Lotzes, 1899, S. 13.

3) A. a. O. S. 12/13.

4) H. Lotze: Metaphysik ed. Misch, S. 625.

5) H. Lotze: Metaphysik ed. Misch, S. 625.

6) Chr. Sigwart: Vorfragen der Ethik, 2. Aufl. ed. H. Maier, 1907, S. 63.

Digitized by Google

Gedanken also eines einheitlichen und höchsten Zwecks, zu dem sich alle einzelnen Zwecke der bestimmten Handlungen wie Teile oder Mittel verhalten, kann sich erst mein Selbstbewußtsein nach der praktischen Seite vollenden. Erst dann weiß ich zu sagen, warum ich das einzelne will, wenn die einzelne Handlung durch einen einheitlichen, letzten Zweck begründet ist. . . . Die Aufgabe der Ethik enthält also die Aufstellung eines letzten, alle menschlichen Willenstätigkeiten umfassenden und in sich schließenden Zwecks«[1]), eines »Menschheits- und Weltzwecks«[2]), »und zwar so, daß daraus die einzelnen konkreten Handlungen als Mittel, diesen Zweck zu verwirklichen, sicher und unzweideutig deduziert werden können«[1]). Eben aus diesem Grunde aber hält Sigwart auch — wie er wenigstens andeutet — eine »Begegnung«[2]) von Metaphysik und von empirisch fundierter Ethik für unbedingt wünschenswert[2]).

Entsprechende Gedanken finden sich ferner bei Paulsen und bei Wundt. Dagegen ist nun, wie ich glaube, die noch immer tiefste Lösung aller dieser Probleme angebahnt in der methodischen Grundanlage der Kantschen »Kritik der praktischen Vernunft«; nur allerdings in keiner Weise in der Ausführung, die Kant seiner Ethik gegeben hat, und die naturgemäß bisher das allein wesentlich Beachtete geblieben ist.

Von dieser Kantschen Lösung der ethischen Probleme ist, wie ich glaube, der rein transzendentale Problemansatz (wie er z. B. in der Kritik der praktischen Vernunft ed. Kehrbach S. 109, eine volle Analogie zur Kritik der reinen Vernunft erstrebt) völlig zu scheiden. Kant selbst ist in den Antworten, die er auf alle ethischen Fragen gab (wie schon oft genügend gesagt, wenn auch nicht genügend im einzelnen gezeigt wurde) in einen unhaltbaren — weil vorkritischen — Rationalismus verfallen. Dem entgegen aber ist es eine unentbehrlich wichtige Aufgabe, den echten kritischen, transzendentalen Problemansatz — wenn auch zum größten Teil im Gegensatz zu der Ausführung der Kritik der praktischen Vernunft — zu verdeutlichen.

Es ist eben deshalb bei der Erörterung der eigentlich transzendental ethischen Probleme völlig abzusehen von fast allen mehr oder minder orthodoxen Kantianern (die höchstens einige Korrekturen an den Kantschen Resultaten versuchten, aber den unmöglichen materialen Rationalismus der Kritik der praktischen Vernunft in keiner Weise methodisch zu überwinden vermochten), z. B. von Julius Bergmann[3]), Häger-

1) A. a. O. S. 15/16. 2) S. a. a. O. S. 70.

3) Siehe Julius Bergmann: Über das Richtige. Eine Erörterung der ethischen Grundfragen, 1883, besonders S. 114 ff.

Digitized by Google

ström[1]) oder B. Erdmann, aber auch von Cohen oder von Nelson, der nicht nur methodisch, sondern auch in allen Resultaten nicht über den sehr engen Kreis der Inhalte der Kantschen Ethik hinauskam[2]). Im Gegensatz zu fast allen diesen Forschern muß es besonders — mit Rickert wie mit Troeltsch und Spranger — festgehalten werden, daß die Ethik sich nicht »auf das Prinzip der Autonomie in seiner umfassendsten Bedeutung beschränken kann. In der Logik ist ja ebenfalls nicht nur von der Wahrheit im allgemeinen, sondern . . . von ihrer besonderen Ausgestaltung in der Wissenschaft zu handeln«; und »für die wissenschaftliche Erforschung des autonomen Lebens gilt nicht minder, daß sie eine inhaltliche Erfüllung braucht, die aus den formalen Grundwerten nicht zu deduzieren ist«[3]).

Des näheren aber ergibt sich nun für die Ethik, wie ich glaube, aus einer wesentlich transzendentalen Problemauffassung in der betonten Analogie zur Naturtheorie folgendes: der Begriff der Autonomie kann nur aufrecht erhalten und begründet werden im Sinn einer notwendigen Einheit der Apperzeption im Ethischen, d. h. als der oberste Grundsatz der Ethik kann nur dies rein apriori aufgezeigt werden, daß alle möglichen sittlichen Werte stets notwendig einer obersten umfassendsten Einheit unterstehen müssen. (Selbst da, wo ein bloßes Chaos der sittlichen Inhalte zu setzen versucht würde, würde doch dies Chaos notwendig noch in der Form der Einheit eines apperzipierenden Ich überhaupt angenommen werden müssen.) Wie aber nun weiter in einer Theorie der Naturerkenntnis zwischen dem Moment der Einheit der Apperzeption auf der einen Seite und den empirisch gegebenen Inhalten auf der anderen Seite mindestens noch ein spezifisch eigenartiges Moment für einen »Schematismus« des Erkennens unentbehrlich ist, nämlich das Moment einer universalen, nichtempirischen Anschauung, so gilt dies relativ korrespondierend auch für die Ethik. Und zwar ist nun für die Ethik diese alles umfassende Anschauung — wie dies ausführlich zu zeigen wäre — stets notwendig eine metaphysisch-religiöse Grundintuition, eine »intellektuelle Anschauung« von einem umspannenden Totalsinn des Daseins. Ein solcher Totalwert wird stets schon mit in alle empirischen Werte

1) A. Hägerström: Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt, 1902, s. z. B. S. 256 f.

2) Siehe L. Nelson: Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik, Bd. I: Kritik der praktischen Vernunft, 1917.

3) H. Rickert: Über logische und ethische Geltung, 1914, in Kant-Studien, Bd. XIX S. 221.

Digitized by Google

hineingesehen und hineingelebt, auch bei den flachsten Totaldeutungen, die etwa alle Werte nur als selbstverständlich roh hedonisch oder ökonomisch deuten wollen.

Um also den gegliederten Stufenbau derjenigen Momente zu bestimmen, die zu einer Theorie des Ethischen unentbehrlich sind, ja die bereits jeder Satz über Ethisches (korrespondierend allen Sätzen der Naturerkenntnis) enthält, ist außer dem Moment der Einheit der Apperzeption und dem Moment der empirisch gegebenen Wertungen mindestens noch das Moment einer ethischen Totalanschauung nötig, wie sie bei jeder Erfassung empirischer Werte stets mitgegeben ist und mitgegeben sein muß. Die Probleme dieser stets vorhandenen und notwendig vorhandenen Gesamtintuition sind es, die Kant in seiner Typik der reinen praktischen Vernunft methodisch beschäftigt haben. Erst nach der Anerkennung dieser Universalanschauung kann der Kantische Begriff einer vorausgesetzten »Ordnung der Dinge«, d. h. der Werte (ein Begriff, der für die Kantische Typik, für alle Urteilsentscheidung auf Grund dieser Typik entscheidend ist, s. z. B. den Satz: »die Regel der Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: frage dich selbst, wenn die Handlung, die du vor hast, nach einem Gesetze der Natur . . . geschehen sollte . . ., und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein?« Kritik der praktischen Vernunft S. 84/85) einen Sinn gewinnen. Jede solche allgemeinste »Ordnung« der Werte — in der Ethik kann es sich natürlich nicht um physische »Dinge« handeln, die ja auch an jener Stelle bei Kant nicht gemeint sind — setzt eben jene ordnende metaphysische Universalanschauung schon voraus, wie sie die spekulative Ethik, ohne sich voll methodisch Rechenschaft zu geben, in einer intellektuellen Anschauung des höchsten Gutes (d. h. Güterzusammenhangs) stets geübt hat. Oder wie schon Franz von Baader diese Problemlage in diesem Zusammenhang gut andeutet: »Was . . . der Schematism dem Verstande, dasselbe leistet die Simbolik der Vernunft«[1]). Erst im Rahmen einer solchen »universalen Anschauung« des Sittlichen, einer »Simbolik der Vernunft«, erst durch sie und aus ihr heraus gewinnen dann alle die verschiedenen einzelnen empirischen Werte einen Ordnungszusammenhang.

Nun kann selbstverständlich in der Geschichte der Ethik diese Ordnung der Werte, es kann das höchste Gut oder der wahre Zusammenhang der Werte in jener Totalanschauung oft oder dauernd irrig bestimmt sein.

1) Fr. v. Baader: Über d. Begr. d. Ethik durch d. Physik, 1813, S. 7.

Digitized by Google

Dies ist so wenig zu vermeiden, wie man in der Geschichte der Naturerkenntnis etwa falsche naturwissenschaftliche Hypothesen unmöglich machen kann [1]). Die Korrektur solcher falschen Einordnungszusammenhänge wird für die »theoretische« wie für die »praktische Vernunft« immer nur durch das Gewicht von »Tatsachen« erfolgen, durch das Gewicht von empirischen Wahrnehmungen bzw. von empirischen Wertungen.

Sobald einige Reihen des tatsächlichen Wertens gar nicht mehr eingegliedert werden können in den bestimmten Wertezusammenhang, den irgendeine inhaltlich bestimmte metaphysische Anschauung aufstellt, sobald muß eben ein anderer neuer Anschauungszusammenhang gewonnen werden, der diese Aufgabe leisten kann. Niemals aber wird und braucht deshalb die Menschheit an der Möglichkeit einer immer weiter fortschreitenden, an der Möglichkeit einer immer mehr wahren (weil mehr Tatsachen umfassenden) Erkenntnis der Natur und des Sittlichen zu verzweifeln. Auch unsere höchst entwickelte Kenntnis der Naturgesetze setzt uns noch nicht in den Stand, irgendwelche komplizierten organischen Prozesse zu erklären. Und doch wird deshalb niemand den Wert der naturwissenschaftlichen Gesetzesforschung in Frage ziehen können. Ganz ebenso ist es, glaube ich, gewiß nicht möglich, den unersetzlichen Wert einer philosophisch exakten theoretischen Ethik deshalb zu leugnen, weil es in bestimmten individuell verwickelten Fällen nicht immer gelingt, das Ganze aller hier in Frage kommenden Wertverhältnisse aufzudecken.

Nur dann, wenn von uns überhaupt keinerlei wahrhafte, sich entwickelnde Theorie des Sittlichen angebahnt werden könnte, nur dann müßte jede philosophische Ethik einer letztlich subjektiven Lebensauffassung weichen, ebenso wie jede Naturtheorie einer bloß subjektiven Natureinfühlung. Eine solche Theorie der Ethik ist aber nun, wie ich bisher im Ansatz zu entwickeln suchte, in einem wesentlich transzendentalen Sinne — wenn auch durchaus nicht in der Formung des historischen Kant — möglich. Dagegen ohne eine solche umfassende Theorie würde, wie ich eben zeigen wollte, auch ein tieferes Verstehen und ein tieferes Eindringen in die geschichtliche Entwicklung der Moralphilosophie nicht möglich werden.

Es darf in einer umfassenden Geschichte der Ethik gewiß nicht geschehen, daß die »begrifflichen Mittel« der Methoden allein »für den

1) Vgl. hiermit H. Maier: Psychologie des emotionalen Denkens, S. 775: »Das sittliche Bewußtsein läßt sich durch ... die Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen ... so wenig beirren, wie das Wahrheitsbewußtsein durch die Tatsache des Irrtums.«

Digitized by Google

Kern« genommen werden und daß die »Struktur der Seelen« der Denker wie die gesamte geistesgeschichtliche Denkatmosphäre unverstanden bleibt. Es wäre das Gegenteil von dem, was auch in dieser Skizze erstrebt wurde, wenn eine Geschichte der Philosophie zu einer rohen Rubrizierung der allgemeinsten philosophischen Standpunkte, zu einer Art »Ketzerhistorie von allgemeinen Ansichten«[1]) herabsinken würde.

Aber neben der treuesten Einfühlung in die menschliche Eigenart der großen wie der kleineren Denker, neben einer klaren Erfassung der gesamten zeitgeschichtlichen Hintergründe darf doch auch die Darstellung des objektiven Lehrgehaltes und der Methoden der Systeme nicht leiden. Zu einer Geschichte der wissenschaftlichen Ethik gehört durchaus auch eine exakte Vergleichung des oft mühsam und tief durchdachten begrifflichen, des methodischen Apparates, den die verschiedenen Denker ausgebildet haben, nicht nur eine Vergleichung der Resultate der Forschung.

Diesen Anforderungen kann, wie ich glaube, die Geschichte der modernen Ethik von Jodl, das einzige größere Werk, das bisher auf diesem Gebiete existiert, nicht genügen. Jodl ist im wesentlichen nur der empiristischen Ethik gerecht geworden; dagegen die ganze Darstellung der »spekulativen«, der kritischen, der rein rationalen wie der religiösen Problematik ist meist sehr stark positivistisch verzeichnet, trotz des weit ausgedehnten und des dauernd verdienstvollen Quellenstudiums, das dies Werk aufweist. Und so ist für die Geschichte der modernen Moralphilosophie gegenwärtig noch ein reiches Material zur Darstellung zu bringen; oder es würde sonst ein oft ergreifend starkes Ringen um inhaltvolles und exaktes Denken — wie es das 19. Jahrhundert erfüllt — unbeachtet bleiben, und es würde das Wort Schleiermachers: »die Sittenlehre als Wissenschaft ... befindet sich in einem unerfreulichen Zustande«[2]) — mindestens für die Geschichte der Ethik, schon wegen der »geringen Produktivität auf diesem Gebiete«[1]) — auch heute noch aufrecht erhalten werden müssen.

---

1) Siehe Schelling: Werke, I. Abt., VII. Band, S. 338 und 344.

2) Siehe Schleiermacher: Werke ed. Braun, Bd. I S. 445.

Digitized by Google

Notizen.

Erwin Metzke: Karl Rosenkranz und Hegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des sogenannten Hegelianismus im 19. Jahrhundert. Verlag Wilhelm Heims, Leipzig 1929.

Eine sorgfältig gearbeitete Studie (Königsberger Dissertation), die eines der wichtigsten und schwierigsten Probleme der Geschichte der Hegelnachfolge mit anerkennenswerter logischer Eindringlichkeit behandelt. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß Rosenkranz in Wahrheit kein echter Hegelianer war, daß er sich, da er es zu sein glaubte, »über sich selbst getäuscht hat«. »Ein weiter Abstand trennt seine Philosophie von der Hegels. Hegel ist von Rosenkranz nicht mehr verstanden.« »Rosenkranz hat seine eigenen Verdienste.«. »Auf den ontologischen und metaphysischen Fragen liegt bei ihm das Hauptgewicht.« »Oft laufen die Hegelschen Formeln und Termini bei Rosenkranz leer.« »Sein System ist statisch, ein ruhender Aufbau, ein fertiges, in sich abgeschlossenes Gebäude.« »Ganz anders Hegel. In Hegels System ist ein Pathos der Lebendigkeit, von dem wir bei Rosenkranz nichts mehr spüren.«

Ich konnte Metzkes Gedankengängen in der Hauptsache mit Zustimmung folgen, würde aber das Resultat doch nicht mit der unvorsichtigen Härte herausstellen, wie es bei ihm geschieht. Der (durch Sperrdruck hervorgehobene) Satz »Hegel ist von Rosenkranz nicht mehr verstanden« erscheint mir etwas keck, wenn man bedenkt, daß die Besten unter uns erst seit kurzem wieder angefangen haben, um das »Verstehen Hegels« zu ringen. Metzke setzt einen »fertig verstandenen Hegel« voraus. Dieser Hegel aber scheint mir (eine explizierte Hegeldarstellung war im Rahmen einer Dissertation von 87 Druckseiten, die in der Hauptsache von Rosenkranz handelt, begreiflicherweise gar nicht möglich) derartig scharf umrissen und »definiert«, wie ich es für ungeschichtlich und einseitig halte.

Hegels Weltbild zeigt einen solchen Reichtum an philosophischen Perspektiven, daß auch die Rosenkranzsche Hegelnachfolge ihre Berechtigung hat. Gerade Rosenkranz war einer der vielseitigsten und gebildetsten Hegelianer; er hatte das Organ für Hegels philosophische Fülle. Insofern konnte vielleicht gerade er Hegel besser verstehen als die orthodoxen Dialektiker. Und es fragt sich, ob das gewisse Zurückgreifen auf Kantische Prinzipien, das Rosenkranz eigentümlich, ist mit dem Geist der Hegelschen Philosophie

Digitized by Google

in der Tat so unvereinbar bleibt, wie man vielfach glaubt.

In einer umfassenden Geschichte des Hegelianismus, an deren Anfang nicht nur jener bestimmte Lebensphilosoph und Dialektiker Hegel, sondern der geniale Vollender der europäischen Philosophie stünde, würde Rosenkranz in einem anderen Licht erscheinen als bei Metzke — obwohl seine Einzelausführungen fast überall »stimmen«. Metzke steht seinem Gegenstand noch zu nahe. Er steckt noch zu tief in den eben erst erarbeiteten Gedankengängen der Hegelschen Logik und der Wissenschaftslehre von Rosenkranz. Wer Hegel verstehen will, muß Abstand nehmen. Und zwar einen so großen Abstand, daß die Weltgeschichte der philosophischen Problematik mit ins Blickfeld tritt.

Heidelberg. Hermann Glockner.

Christian Janentzky: J. C. Lavaters Sturm und Drang im Zusammenhang seines religiösen Bewußtseins. Verlag von Max Niemeyer, Halle 1916.

— — Johann Caspar Lavater. Verlag von Huber u. Co., Frauenfeld und Leipzig 1928.

Als um die Jahrhundertwende geistesgeschichtlich, ästhetisch und philosophisch orientierte Literaturhistoriker der angeblich allein wissenschaftlich machenden »philologisch-exakten« Methode eine neue Forschungsweise gegenüberstellten, da wendeten sie sich zunächst mit einer gewissen Vorliebe dem Zeitalter der sogenannten Romantik zu. Das war begreiflich; denn in der Romantik wurzelten die Auffassungsformen, deren sie sich bedienten. Aber die romantische Bewegung selbst zeigte sich bei genauerem Zusehen in vieler Hinsicht als ein wohlvorbereitetes und keineswegs völlig neues Phänomen. Ein breites Aufgabenfeld eröffnete sich: die »Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert«, wie es Rudolf Unger im Untertitel seines großen Hamannwerkes bezeichnet hat. In gewissem Sinne war dieses Aufgabenfeld schon von Carl Justi in seinem episodenreichen »Winckelmann« (1866/72) und vor allem von Rudolf Haym in seinem weitausgreifenden» Herder« (1880/85) betreten worden; aber die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, die feinen Linien, welche sich ebenso um die Gestalt des jungen Goethe weben wie zur eigentlichen Romantik und ihrer Weltanschauung hinführen, traten doch erst in Ungers »Hamann« (1911) deutlich zutage. Dieses gedankenvollste und gründlichste Werk der gesamten neueren deutschen Literaturgeschichtsschreibung verlangte eine Nachfolge und hat sie auch bereits gefunden. Neben Herder und Hamann werden heute Johann Caspar Lavater und Friedrich Heinrich Jacobi, Jung-Stilling und der Pietismus, Karl Philipp Moritz und der Sturm und Drang als Erscheinungen empfunden, deren Wirkung eine so bedeutende ist und deren Problematik bis auf den heutigen Tag noch so wenig aufgelöst wurde, daß sich eine eingehende Beschäftigung mit ihnen unter allen Umständen lohnt.

Freilich: die Mitteilung der Forschungsergebnisse und vollends der geordnete Vortrag des Materials in Form einer Monographie bereitet hier in jedem Falle die größten Schwierigkeiten. Jene »Vorläufer der Roman-

Digitized by Google

tik«, die man auch als »Aufklärer mit negativem Vorzeichen« oder als »irrationalistisch gerichtete Aufklärer« bezeichnen könnte, waren samt und sonders keine plastischen Gestalten, keine Helden wie sie sich ein Geschichtsschreiber wünschen muß, der auf glänzende Effekte sieht, keine Charakterköpfe wie sie der Maler auch ohne Auftrag malt, weil sie in der Ausstellung wirken werden. Wohl haben sie etwas außerordentlich Anziehendes, aber sie laden fast über Gebühr zur Versenkung, zur Vertiefung, zum Grübeln ein. Sie verbieten die Pointe. Sie verlangen Einzelheiten, Kleinmalerei, Intimität. Momentaufnahmen, die eine entschiedene Geste und eine einprägsame Verteilung von Licht und Schatten zeigen, sind hier nicht am Platze: sie würden willkürlich und fast karikierend erscheinen. Aus einem kaum übersehbaren Material, das sich fast gleichmäßig ausbreitet und worin der Bearbeiter immer wieder zu ertrinken fürchten muß, ist das »Bild« herauszuarbeiten; in einer schier verwirrenden Fülle von Linien und Beziehungen ist das Rätselhafteste zur Erscheinung zu bringen, das es gibt: ein »Mensch«. »Zwölf der Monde bedarf's, so heißt es, die Welt zu umsegeln, Zwölf der Jahre jedoch, eh' du den Menschen umgehst« (Hebbel).

Diese Schwierigkeiten muß man sich vor Augen halten um die Größe des Geleisteten dort zu ermessen, wo das Ziel wirklich erreicht worden ist. Rudolf Unger hat es in seinen Büchern über Hamann (bezeichnenderweise sind es mehrere, von einem Menschen wie Hamann kommt man nicht los) erreicht. Christian Janentzky hat es erreicht in seinen beiden Lavatermonographien. Auf sie hinzuweisen ist der Zweck dieser Notiz.

»Lavaters Sturm und Drang im Zusammenhang seines religiösen Bewußtseins« ist ein ziemlich umfangreiches Buch (374 S.), schwerfällig geschrieben und also nicht ganz bequem zu lesen, dazu mit vielen Zitaten befrachtet, an die sich tiefsinnige (dieses Wort ist hier einmal wirklich am Platz) Reflexionen knüpfen. Ganz ähnlich wie bei Unger sind solide Detailforschung und philosophische Betrachtung derartig verbunden, daß der Literarhistoriker auch Philosoph und der Philosoph auch Literarhistoriker sein muß, wenn er dieses Buch wirklich verstehen will: ein Werk der Arbeit. Ganz anders »Johann Caspar Lavater«. Ein schmales Bändchen (128 Seiten in kleinem Format), in vollendet schöner Sprache geschrieben, jedes Kapitel ein Genuß, keine ausgepackte Gelehrsamkeit, sparsame Zitate, abschließende Betrachtungen: ein Werk der Reife. Janentzky ist mit Lavater »fertig« geworden. Er ist völlig um ihn herumgegangen und nunmehr imstande diesen Menschen von einem hohen und freien Gesichtspunkt aus zu zeigen. So wie er ihn sieht, wird Lavater seinen Platz in der Geistesgeschichte behaupten. Man hat den bestimmten Eindruck, daß Lavater nunmehr endgültig verarbeitet ist und keiner weiteren monographischen Behandlung mehr bedarf.

Wem es vor allem um die Resultate zu tun ist, der mag sich an die jüngere, kürzere und sozusagen klassische Darstellung Janentzkys halten. Aber bei einem Menschen wie Lavater kommt es nicht nur auf das abschließende

Digitized by Google

Bild an. Hier ist der massige Vortrag des Materials ebenso wichtig und die ersten tastenden Schritte sind hier ebenso interessant wie das letzte Wort. Ich gestehe, daß nichts treffenderes über Lavaters »Physiognomik« geschrieben worden ist und wahrscheinlich geschrieben werden kann als das so betitelte Kapitelchen in Janentzkys jüngerer Darstellung. Aber es will mir doch auch wieder so scheinen als ob die philosophischen Betrachtungen des schwierigsten aber auch gedankenreichsten Abschnitts »Magie« (S. 242—306 des früheren Buches) in der neuen Darstellung nicht ihresgleichen hätten. Das sind nur zwei Hinweise, die den verschiedenen Wert der beiden Lavaterbücher Janentzkys illustrieren und insbesondere zeigen sollen, daß sie einander ergänzen.

Der Philosoph, dem es um irgendwelche Erfassung eines Irrationalen oder Transrationalen (ein Terminus Janentzkys; vgl. meine Anzeige seines Vortrags »Mystik und Rationalismus« in dieser Zeitschrift, Band XIV, S. 103—05) zu tun ist, findet in Janentzky einen ähnlich gestimmten Denker, der diesem Problem insbesondere auch bei Lavater in lehrreichster Weise nachgegangen ist. Deshalb wünschte ich, daß gerade das ältere Werk Leser findet, die seinen konkreten Reichtum in religionsphilosophische, ästhetische, ethische Systematik umzusetzen befähigt sind. Wenn es solche Leser bisher noch nicht in größerer Anzahl gefunden hat, so liegt das wohl daran, daß man in einer gelehrten Lavatermonographie keine philosophischen Problemstellungen vermutet. Dem ist aber ganz und gar nicht so. Janentzkys Lavaterbücher gehören nicht nur in den Handapparat der Literarhistoriker, sondern auch in die Hand und in das lebendige Bewußtsein der Philosophen.

Heidelberg. Hermann Glockner.

Paul Tillich: Religiöse Verwirklichung. Berlin 1930.

Wenn man die Einleitung zu Paul Tillichs Sammlung von Vorträgen liest, so ist man erstaunt, in wie aktueller Gestalt Gedanken des deutschen Idealismus, besonders Hegels, hier aufgenommen sind. Dies kommt schon in Haltung und Problemstellung zum Ausdruck, wenn T. die Notwendigkeit der Grenzsituation jedes Erkenntnisvollzuges betont, d. h. die Notwendigkeit kritischer Sicht als Vorbereitung aktueller Verwirklichung. »Von der Grenze her um Verwirklichung ringen — das ist die Paradoxie des uns aufgegebenen Werkes« (S. 13). Auf eine ganz ähnliche Formel könnte man auch R. Kroners: »Selbstverwirklichung des Geistes« (Tübingen 1928) bringen, worauf schon besonders nachdrücklich der gleiche Begriff der »Verwirklichung« in beiden Werken hindeutet. Für T. ist die Situation der Grenze die des Protestantismus schlechthin. Sein Denken ist wesensmäßig theologisches Denken. (Was unter diesem theologischen Denken im weitesten Sinne zu verstehen ist, hat T. in früheren Aufsätzen und in seiner Religionsphilosophie dargelegt.) Die Identität von Philosophie und Theologie wird von T. in vorliegenden Aufsätzen zunächst nur programmatisch aufgestellt. (Siehe insbesondere die Anmerkungen S. 278, 299 f.) Diese programmatische These bedeutet den wichtigsten Schritt über T.s bisherige

Digitized by Google

Position hinaus. Die konkrete Erfüllung dieser Identität wurde von T. zwar schon früher und jetzt in erhöhtem Maße weitgehend selbst vollzogen, aber noch nicht bewußt und systematisch herausgehoben. Der sich darin ausdrückende systematische Einheitswille bezeichnet T.s Entfernung von der Haltung der Krisis Karl Barths und seiner Anhänger und seine Annäherung an eine wahrhaft existentiell-dialektische Philosophie, wie sie einerseits durch die betont existentielle Philosophie Martin Heideggers, andererseits durch die betont dialektische Philosophie Richard Kroners repräsentiert wird. Dafür spricht der kritisch gehaltene Satz T.s: »Die neue Theologie (K. Barths usw.) trat in Gegensatz zu jeder Theologie des Seins und der Gestaltung« (S. 21). D. h. aber: sie ist zwar kritische, aber unexistentielle Theologie. Dasselbe gilt für die Philosophie E. Grisebachs (vgl. insbesondere seine Schrift: »Gegenwart«), in der ebenfalls die Haltung der Krisis mit einer existentiellen Haltung verwechselt wird. An dieser wesensmäßigen Unexistentialität und damit eben Undialektik muß m. E. sowohl die dialektische Theologie als die extrem »existentielle« Philosophie Grisebachs überhaupt scheitern.

T.s Nähe zu Heidegger (dies kann hier nur andeutungsweise gesagt werden, zumal da T. selbst sich noch nicht ausführlich mit Heidegger auseinandergesetzt hat), kommt besonders in dem Aufsatz: »Eschatologie und Geschichte«, zum Ausdruck, seine Nähe zu Kroner und der idealistischen Philosophie überhaupt in den Aufsätzen: »Christologie und Geschichtsdeutung«, und »Protestantische Gestaltung« (bes. im Anfang). Es ist das Fesselnde und Interessante an den Tillichschen Aufsätzen, daß diese beiden Pole gegenwärtigen Denkens und Philosophierens in ihnen zu einer neuen synthetischen Lösung gebracht werden sollen. T. sieht diese Lösung in einem neuen »gläubigen Realismus«, in dem die Widersprüchlichkeit von Denken und Glauben, Autonomie und Theonomie, Kirche und Kultur konkret überwunden wird. Dies führt T. in den Aufsätzen: »Das Religiöse als gestaltendes Prinzip: Protestantische Gestaltung« und »Wirklichkeit und religiöse Verwirklichung: Über gläubigen Realismus« außerordentlich scharfsinnig und zwingend aus. Als Kernstück dieses »gläubigen Realismus« muß der Gedanke vom »Kairos« aufgefaßt werden, dessen Prägung schon in früheren Aufsätzen erfolgt ist und hier seine konkret-philosophische Anwendung findet. »Verwirklichung, d. h. in diesem »Kairos« protestantische Verwirklichung oder Verwirklichung aus der Grenze« (S. 14). Vom Kairosgedanken her beleuchtet T. den »Staat als Erwartung und Forderung«, den »Klassenkampf und religiösen Sozialismus«. Diese Partien gehören zu den wichtigsten und originalsten, man möchte sagen, weil und trotzdem sie in besonderem Maße situationsgebunden sind.

Vielleicht hat T. hier nicht immer nachdrücklich genug die Gefahr aller heutigen »Existenzphilosophie« gekennzeichnet, die Zeit zwar als eine »erfüllte« aber nicht als eine »vollendete«, »ewige« zu nehmen. Die Erfüllung der Zeit, die »Zeitenfülle«, — wie T. häufig sagt — darf ebenso wie die »Situation die Grenze« nicht undia-

Digitized by Google

lektisch genommen werden. Im »Kairos« darf nicht nur dies gedacht werden, daß das Vergangene reif geworden ist für eine Gegenwart, sondern es muß zugleich dies einbezogen werden, daß das Vergangene nur dann und nur deshalb gegenwartsmächtig werden kann, weil und wenn es das Zukünftige sinngemäß vorwegnimmt. Kairos bedeutet nicht nur kritisch geschautes Ende der Zeit, sondern produktive Aktualität, Vollendung der Zeit. Aktuelle Vorwegnahme des Zukünftigen heißt für eine Gegenwart nicht Ausweitung ins Endlose, sondern Fundierung und jeweilige Begrenzung in der Ewigkeit als aktuell vollendeter, nicht bloß geforderter, sondern realisierter unendlicher Zeit. Der Kairosbegriff (vor allem alle ähnlichen Termini) steht in Gefahr, ein bloß kritischer, bloß rückwärts gerichteter (selbst das »Heute« ist ja im Augenblicke seiner Aussprache schon ein vergangenes!) Begriff zu werden, der selbst keine produktive Mächtigkeit hat, weil er die Gegenwart wesentlich unter dem Gesichtspunkt des Vergangenen, nicht aber des Zukünftigen sieht.

Die theologischen Einzelanalysen der T.schen Vorträge beweisen (vgl. insbesondere die Aufsätze: »Das religiöse Symbol«, »Natur und Sakrament«), daß dieser unbedingte Zeitbegriff gegenüber allen bloßen Endlichkeitsbegriffen betont werden soll. Der Aufsatz: »Über gläubigen Realismus« bringt wichtige Beiträge zum Problem der »Gegenwärtigkeit«.

Theologisch drückt sich das Bewußtsein von der Dialektik des Grenz- und Kairosbegriffes aus in den Begriffen von »menschlicher Grenzsituation« und »Gestalt der Gnade«. Auch hier dürfte noch das kritische Moment stärker als das verwirklichende sein. Jedenfalls ist der Aufsatz: »Das Religiöse als kritisches Prinzip« der zerstörerischste aber auch eindrucksvollste der Schrift. »Der Ort, wo das Nichtsein im unbedingten Sinne droht, der Ort, wo unsere ganze Existenz vor dem Nichtsein steht, ist die menschliche Grenzsituation« (S. 32). Der Aufsatz: »Protestantische Gestaltung« geht von logischen Erwägungen über den Sinn von Negation und übergreifender Position aus, um vom Gestaltbegriff her zu einer dialektischen Lösung zu kommen: Gestalt der Gnade ist »die Einheit von Protest und Gestalt« (S. 46).

Dresden. Käte Nadler.

Ferdinand Weinhandl: Über das aufschließende Symbol. Berlin 1929.

Die vorliegende Schrift macht den Versuch, Möglichkeit und Mächtigkeit des Symbols unter Hinblicknahme seines Aufschließens von Transzendenz aufzuweisen und zu begründen.

W. spricht von der »Welt« des Symbols auf Grund der symbolischen Konstituiertheit der uns als Mit- und Umwelt vertrauten Welt. Das Symbol ist konstituiert durch Nähe, Anschaulichkeit, Verweisung, Stellvertretung. Das, worauf das Symbol vornehmlich hinweist, ist das Transzendente. Es meint selbst die Transzendenz in sich als metaphysisches Symbol. Damit ist die eigentliche Thematik des Buches umrissen.

Nach Aufweisung und Kritik der Abschwächungsmöglichkeiten des Symbols in fiktionalistischer, ethi-

Digitized by Google

scher, ästhetischer und psychologischer Hinsicht geht W.s Schrift zu einer Logik des Symbols über, um die Möglichkeit von »Aussichten ins Reich des Übersinnlichen« (Kant) neu zu begründen.

Das Problem der Übereinstimmung von Symbol und Symbolisiertem findet seine angemessenste Lösung in Goethes konkreter Identität, der Repräsentation des Allgemeinen in einem Besonderen. In der Abgrenzung des Symbols gegen die Analogie erörtert W. unter Hinweis auf Fechner den Gedanken eines Symbols, das das Transzendente als solches nicht in Frage stellt, aber über die partielle Identität hinaus die inhaltliche Übereinstimmung des Symbols und des von ihm gemeinten Transzendenten konstatiert. Diese inhaltliche Übereinstimmung erweist sich jedoch nicht als konstitutiv für das metaphysische Symbol. Es ist vielmehr dies wesentlich, daß das Symbol den Möglichkeitsnachweis des Transzendenten gibt. Als wichtiges Merkmal des Symbolbegriffs führt W. das »Nichtunterschreitungsprinzip« ein. »Das Symbol vermag nur zu sagen, was alles wir vom Transzendenten mindestens erwarten dürfen, weil es uns allein schon durch das Symbol und im Symbol ermöglicht wird, mag dann das Transzendente noch so sehr ein »ganz Anderes« im Vergleich mit dem Symbol, ja mit allem Zugänglichen sein« (S. 53).

An dem Symbol des »Rades« des Nicolaus von Flüe weist W. die Wesensmerkmale des eigentlichen, nämlich metaphysischen Symbols — im Gegensatz zu allen scheinbaren Symbolen — auf. Dieses ist im prägnanten Sinne »aufschließend«. Es ist in besonderem Maße unerschöpflich, weil es zwar nie das Transzendente in seiner Transzendenz zu zeigen, zu enthüllen vermag, wohl aber das Verhältnis des Transzendenten zur »Welt« der Dinge in neuer Tiefe aufschließen kann. Das aufschließende Symbol ist in seiner Sinnunerschöpflichkeit wie ein »Buch«. Das Symbolerlebnis ist unvorherbestimmbar und Geschenk der Gnade.

Im 7. Kapitel spricht W. ausführlich und prinzipiell vom Wesen des aufschließenden Symbols und setzt es zu Kants »ästhetischer Idee«, Goethes Allegorie und Bachofens Symbollehre in Beziehung und Abgrenzung. Das aufschließende Symbol erfährt seine Begründung in Goethes Symbolbegriff.

Das 8. Kapitel: Goethe; das Fundament der Theorie, geht in feinsinnigen Analysen auf diesen Goetheschen Symbolbegriff näher ein. Besonders schön sind die Interpretationen, die in der Definition des aufschließenden Symbols als »Wehen des Heiligen Geistes« (S. 99) gipfeln.

Das 9. Kapitel betrachtet das »Wort« auf seine aufschließende Symbolik hin. Die Erörterungen über Jakob Böhmes »Natursprache«, die mathematisch symbolistischen Figuren Giordano Brunos, die hermeneutischen Grundprinzipien Goethes, münden in eine allgemeine Lebensdeutung aus, die W. wiederum in Goetheschen Worten am eindrucksvollsten gegeben sieht: »Diese aus Glauben und Schauen entsprungene Überzeugung, welche in allen Fällen, die wir für die wichtigsten erkennen, anwendbar und stärkend ist, liegt zum Grunde meinem sittlichen sowohl als literarischen Lebens-

Digitized by Google

bau und ist als ein wohlangelegtes und reichlich wucherndes Kapital anzusehen, ob wir gleich in einzelnen Fällen zu fehlerhafter Anwendung verleitet werden können« (S. 117 zitiert).

Das letzte Kapitel erörtert den Zusammenhang von aufschließendem Symbol und Erfahrungen höherer Ordnung. »Die ‚Höhe' der Erfahrung wächst mit der Vertiefung des dynamischen, des zuständlichen Erfahrens, mit der immer reicheren, innerlicheren Aufschließung dessen, das uns das Tätig-Schöpferische zuerst und zunächst oberflächlich bedeutet. . . . Die Höhe der Erfahrung wächst mit dem Anteil und der Entwicklung des zuständlichen Lebens, mit der Aufgeschlossenheit des ‚Inneren'« (S. 125).

Dresden. Käte Nadler.

Wilhelm Burkamp: Begriff und Beziehung. Studien zur Grundlegung der Logik. Leipzig 1927, Felix Meiner.

Von den Grundlagenkrisen innerhalb der verschiedenen Wissensgebiete, welche bei der kritischen Besinnung auf die Fundamente der wissenschaftlichen Erkenntnis im letzten halben Jahrhundert zutage traten, sind auch die Logik und die Mathematik nicht verschont geblieben. Im Zusammenhange mit der Cantorschen Mengenlehre, der Theorie vom Unendlichgroßen verschiedener Mächtigkeiten und Zahlenklassen, ergaben sich widerspruchsvolle Mengen, z. B. die Menge aller Mengen und die Menge aller sich selbst nicht als Element enthaltenden Mengen, woraus hervorzugehen schien, daß der Begriff der Menge nicht widerspruchsfrei ist. Hiedurch aber wurde sowohl die reine Mathematik in ihrer Gültigkeit bedroht, da nach Frege und Russell-Whitehead der Begriff der natürlichen Zahl auf demjenigen der Menge basiert, als auch die reine Logik (welche sich nach Russell gar nicht scharf von der reinen Mathematik trennen läßt), da man erkannte, daß der zweitgenannte Widerspruch auch in einer Umformung, welche den Begriff der Menge nicht enthält, auftritt.

Die Entwicklung des hieran anknüpfenden Grundlagenstreites, in welchem »Formalisten«, »Intuitionisten« und »Logizisten« einander gegenüberstehen, hat uns hier nicht zu beschäftigen, da wir bloß kurz die Erkenntnissituation skizzieren wollten, aus der das hier angezeigte Buch Burkamps hervorgewachsen ist. Festgestellt sei nur, daß jener Grundlagenstreit bis vor kurzem nur einen recht kleinen Kreis von Mathematikern beschäftigte und beunruhigte; denn die meisten Philosophen wurden durch die Schwierigkeit der mathematischen bzw. logistischen Symbolik vom Studium dieser Problematik abgehalten, und die meisten Mathematiker gingen unbekümmert ihren Spezialproblemen nach, getreu der Devise des großen d'Alembert: »Allez en avant et la foi vous viendra.«

Burkamps obengenanntes Buch aber ist einer der wenigen Beiträge von Philosophen zu jener Problematik und — wie ich vorwegnehmen will — ein vortrefflicher Beitrag.

Die Arbeit zerfällt in folgende 5 Studien, die sich harmonisch einer einheitlichen Gedankenentwicklung einordnen: I. Studie: Begriff und Satz, II. Studie: Individuum, III. Studie:

Digitized by Google

Existenz, IV. Studie: Klasse und Zahl in der Begriffslogik, V. Studie: Logik, Mathematik und Apriori.

Das Werk ist »Gottlob Frege, dem Logiker« zum Gedächtnis gewidmet und Freges Forschungen bilden auch die wesentlichen Anknüpfungspunkte für die behandelten Probleme und zwar sowohl dort, wo der Verf. übereinstimmt und weiterbaut, als auch dort, wo er die in den beiden Fregeschen Hauptwerken (»Die Grundlagen der Arithmetik«, »Grundgesetze der Arithmetik«) vertretenen Thesen bekämpft.

Zwei eng zusammengehörige Problemgruppen stehen im Mittelpunkte der Untersuchungen, diejenige der »Existentialsätze« und damit des Individuums und diejenige der Klassenlogik. Burkamps Kritik der Klassenlogik scheint mir zum Besten zu gehören, was über dieses Thema geschrieben worden ist, und ich halte seine diesbezüglichen Ergebnisse im wesentlichen für gesichert. Weniger weitgehend kann ich mit seinen Thesen betreffend den Begriff des Individuums übereinstimmen, da mir die Divergenz zwischen Individuen i. e. S. (konkreten Dingen oder bestimmten psycho-physischen Individuen) einerseits und eidetischen Singularitäten, wie z. B. qualitativ vollkommen bestimmten Farbnuancen andererseits, logisch doch weit wesentlicher zu sein scheint als der Verf. es annimmt. Diese Differenz ist auch für die Grundlagenprobleme der Mathematik wichtig, da die natürlichen Zahlen (1, 2, 3, . . .) ebenfalls eidetische Singularitäten sind.

Einige Worte mögen noch der abschließenden 5. Studie über »Logik, Mathematik und Apriori« gewidmet werden. Hier ist der Verfasser bemüht, den Unterschied zwischen Logik und Mathematik durch Analyse des Begriffs der reinen Form des Denkens herauszuarbeiten, wobei deutlicher als sonst seine philosophische Richtung, diejenige des Neukantianismus Marburger Prägung, hervortritt. Die Logik erhält hienach ihren spezifischen Sinn nicht durch ihre formale Struktur, sondern durch eine bestimmte Erkenntnisaufgabe, die ihr zufällt. »Sie soll die Form des formalen Bestimmens von noch Ungewußtem auf Grund von schon Gewußtem sein.« In dieser »transzendentalen« Bedeutung der Logik liegt nach Burkamp auch dasjenige Moment, welches ihre Heraushebung aus dem allgemeinen Bereiche mathematischer Formen gestattet.

Trotzdem ich manchen Thesen des Werkes nicht beipflichten kann, halte ich es für eine der wichtigsten neueren Arbeiten zur Theorie der Logik. Es ist Philosophen und Mathematikern, die sich mit Grundlagenfragen ihrer Wissenschaft befassen, auf das angelegentlichste zu empfehlen.

Felix Kaufmann.

Mario Puglisi: La Preghiera. Torino Fratelli Bocca. S. 368.

Das hochbedeutsame Werk von Puglisi will den Sinn des Gebetes bestimmen, das neben Mysterium und Opfer zu den wichtigsten Ausdrucksformen des religiösen Lebens gehört. Die äußerliche Wortbedeutung »bitten« faßt nicht den Sinn des Gebetes. Eine Kraft des Heils ist ihm eigen, aber diese Kraft ist nicht immer wirksam, denn allzu oft bleibt das Gebet unerhört. Dann war es wohl nicht im

Digitized by Google

Einklang mit dem Willen Gottes, oder dem Heil des Bittenden entgegen. Wie kann das Gebet aber überhaupt wirksam sein, da doch strenge Naturgesetze den Gang des Geschehens regeln? Doch diese dogmatische Auffassung des Naturgesetzes hat die historisch orientierte Wertphilosophie zerstört. Im wahrhaften Leben und Erleben kehrt dieselbe Situation niemals wieder, und so unterliegt der individuelle Vorgang des Gebetes auch keinem Naturgesetz.

In vier verschiedenen Formen ist das Gebet erforscht worden: 1. Die Geschichte beschreibt es in seinem empirischen Gehalt, so wie es sich in den Einzelreligionen vorfindet. 2. Die Religionswissenschaft vergleicht die Formen des religiösen Lebens und indem sie Verschiedenheiten und Ähnlichkeiten entdeckt, sucht sie die allgemeinen Tatsachen festzustellen. 3. Die Religionspsychologie will diese auf Gesetze zurückführen und auf die Einheit der menschlichen Natur. Sie untersucht die Quelle des Gebetes und seine Stellung im Umkreis des religiösen Einzel- und Gemeinschaftsbewußtseins. 4. Der vierte Weg, den Puglisi selber gehen will, ist der Weg der Philosophie, deren Aufgabe es ist, ein System der Werte zu errichten.

Die Philosophie will den Sinn und Wert der Religion und speziell des Gebetes erkennen und sie in ein rationales System der Welt und des Lebens einordnen. Geschichte und Wissenschaft begnügen sich mit einer Beschreibung der Glaubenslehre, Sitten und Gebräuche, Kulte, Theogonien, Kosmogonien, Opfer und Gebet. Die Psychologie sucht die Quelle der Religion in der Tiefe des Geistes und erkennt die gemeinsame Emotion, die allen Mythen und Legenden zugrunde liegt. Die Untersuchung der Wissenschaften gelangt zu dem Ergebnis, daß es eine individuelle Religiosität und eine Gemeinschaftsreligion gibt und dementsprechend auch das Gebet als Ausdruck der Bitte, des Dankes, des Lobes und der Reue einen mehr individuellen oder generellen Charakter haben kann.

Sehr verschieden ist die Stellung der Philosophie zum Gebet. Sie hat es verteidigt und als sinnlos abgelehnt. Auch ist der Versuch gemacht, die Religion auf andere Formen des Kulturlebens zurückzuführen oder wie es Heinrich Rickert getan, sie als Vollendung der Kulturschöpfung aufzufassen. Demgegenüber muß festgehalten werden, daß die Religion einen eigentümlichen Wert repräsentiert, der verschieden gekennzeichnet ist. Görland spricht von Selbstbefreiung der Seele, Otto von dem Numinosen.

Indem Puglisi die Methode erörtert, die anzuwenden ist, um den Sinn des Gebetes zu erschließen, stellt er den Grundsatz auf, daß das Gebet als eine Form des religiösen Lebens nicht auf etwas zurückgeführt werden darf, das außerhalb der Sphäre der Religion liegt. Rein historisch ist das Wesen der Religion und des Gebetes nicht zu verstehen. Wir bedürfen zu seiner Erklärung und Deutung vor allem der Philosophie und der Psychologie. Aber damit nicht genug. Es bedarf einer besonderen Vorbereitung, um Religion zu deuten. Wir müssen ein Organ für ihren Sinn haben, der immer damit zusammenhängt, daß die menschliche Persönlichkeit ihr Wissen und ihre Macht über die Grenzen des mensch-

Digitized by Google

lichen Körpers hinaus erweitern möchte. Zwei sehr verschiedenartige Methoden der Untersuchung sind angewandt. Die eine ist utilaristisch und relativ, die andere ist philosophisch und weist den Gedanken der Relativität und des Nutzens zurück. Die philosophische orientiert das Gebet an einer Hierarchie der Werte, die über die bloße hedonische Auffassung zur ästhetischen, noetischen und ethischen Deutung sich erhebt. Aus der Fülle des menschlichen Lebens heraus will das Gebet verstanden sein, niemals kann sein Sinn aus Einzelheiten des historischen Lebens erschlossen werden. Das zu versuchen wäre, wie Puglisi sagt, so irrtümlich, als wenn man die Idee des Ozeans gewinnen wollte aus einem Wassertropfen, der an der Sonne leuchtet über dem Kelch der Blume.

Puglisi sucht die Einheit und Universalität des Gebetes zu erweisen, das aus einem einheitlichen Grunde hervorgehen muß, da sonst von keiner Entwicklung und Entfaltung gesprochen werden kann. Und doch nimmt das Gebet immer höhere und reinere Formen an. Hinter der Vielheit seiner Ausdrucksformen als mechanische Aufsage und unbegriffene Formel, Erhebung des Herzens, überströmender Affekt, Sammlung des Willens, Anruf und Ausruf, traurige Klage, fröhlicher Dank und demütige Bitte um Vergebung steht eine einzig unveränderliche Haltung des Geistes, die auf einem innigen Gefühl des Vertrauens und des Vertrautseins zwischen dem menschlichen und göttlichen Geiste beruht.

Eine Zerlegung des Gebetes in seine Grundelemente führt zu den eigentümlichen Gegensätzen, die in dieser Form des religiösen Bewußtseins vorhanden sind. Das Gebet ist irrational und rational, magisch und religiös, persönlich und sozial, schöpferisch und konservativ, aktiv und passiv. Es muß immer ebenso notwendig das eine wie das andere sein. Es ist nicht nur das Numinose, wie Rudolf Otto meint, das uns entgegentritt als etwas Primitives, Unableitbares, Bezauberndes, Wunderbares, Unersetzliches, Seltsames, Hohes und doch auch wieder Fruchtbares und Erschreckendes. Die Religion enthält auch ein rationales Element der Erweckung, sie erstrebt praktische und theoretische Ideale. Sie ist Ausdruck des ganzen Lebens und wünscht es reicher und intensiver zu gestalten. Sie will den Menschen befreien, retten, erlösen und umbilden. Rational ist das Gebet, sofern es auf bestimmte Ziele gerichtet ist und nicht im Unbestimmten verharrt. Zum Wesen der Religion gehört die Deutung der verborgenen Welt, das Wissen von den Grenzen der menschlichen Natur. Zu ihrem Wesen gehört aber auch der Gedanke der Wirkung, die das Gebet erzielen kann. Und der Begriff des Gottmenschen ist der rationalste Versuch der Geschichte der Religion, um das Logische mit dem Alogischen zu versöhnen und das Unbegreifliche begreiflich zu machen.

Und wie sich das Gebet in dem Gegensatz des Rationalen und Irrationalen bewegt, so hört das Magische neben dem Religiösen zu seiner eigensten Natur; denn das Gebet will einen Zwang auf Gott ausüben und die Zauberformel der Magie weist in diese Richtung. Auch ist es individuell und kollektiv zugleich, und man kann

Digitized by Google

wohl sagen, daß die Geschichte des Gebetes die Geschichte des kollektiven von religiösen Gesetzgebern angeordneten Gebetes ist, während das rein individuelle Gebet ein geheimes Leben führt. Die Liturgie ist die höchste kollektive Gebetsform. Das individuelle Gebet findet seine höchste Gestalt in den großen religiösen Naturen, deren ganzes Leben ein beständiges Beten ist.

Das Moment der Schöpfung und Betrachtung treffen mit den anderen Gegensätzen zusammen. Die Betrachtung ist auch gleichzeitig Erhaltung und Bewahrung. Neben dem Impuls, der auf freie und volle Entwickelung abzielt, steht ein anderes Moment, das den schöpferischen Prozeß zügelt und die Tätigkeit in starre Formeln der Tradition einschließen will. Die eine Gebetsform vertritt die Tradition, die andere die Reformation.

Auch ein aktives und passives Element des Gebetes kann man unterscheiden. Das Gebet ist nicht nur ein gläubiges Empfangen der Gnade, sondern auch ein Kämpfen um Gott. So betonen die alte Religion der Inder (rigveda), Augustin, Calvin und die Jansenisten mehr die Passivität, während der Buddhismus die Allmacht des Willens kündet, der durch strenge Zucht und Meditation zur Selbsterlösung gelangt. Sofern fast alle großen Religionen die Erlösung des Menschen durch die göttliche Gnade lehren, ist das Gebet in seiner höchsten Form ein Aufnehmen und Empfangen, ein Verstummen vor Gott, ein ekstatisches Hingerissensein zu Anbetung und Schweigen. Das Gebet rührt die Seele als vorbereitende Funktion bis zu einem Zustand seliger Ruhe, in welchem sie das Gnadengeschenk Gottes empfängt. Auf jeden Fall ist das Gebet mehr als Betrachtung und Anbetung. Es ist eine lebendige Beziehung des Menschlichen und Göttlichen. Sogar in der Mystik, die ganz überwiegend kontemplativ gerichtet ist, läßt sich ein aktives und passives Element unterscheiden.

Von besonderem Interesse für die Philosophie ist der dritte Teil des Werkes, in dem Puglisi seine Typologie des Gebetes entwickelt. Er betont mit Recht, daß sich auf den Inhalt des Gebetes keine Typologie aufbauen läßt und sucht eine solche durch formale psychologische Unterscheidungen, sowie durch die Beziehung durch Werte zu erreichen. Wir müssen als Grundfunktionen der Seele vorstellen, urteilen und wollen unterscheiden. Das Leben fordert seine Erhaltung. Gerät es in Not und Gefahr, so sucht der Wille den Weg zur Rettung. Die Intelligenz, die sich im Urteil entfaltet, fördert das Licht der Erkenntnis. Die Vorstellungstätigkeit sucht Bilder der Schönheit. Verbinden wir mit den psychischen Grundfunktionen die bedeutsamsten Wertideen, so gelangen wir zu vier Gebetsformen, die sich gegenseitig übersteigern. Das eudämonistische Gebet verlangt nach Macht, das ästhetische nach Schönheit, das noetische nach Weisheit, das ethische nach Güte. Das eudämonistische Gebet als Anfang alles Gebetslebens, dient der Gesundheit des Einzelnen und dem materiellen Wohlbefinden des Ganzen. Das ästhetische Gebet ist kontemplativ gerichtet. Es hebt vom heiligen religiösen Schauen an und erhebt sich zur Vorstellung des göttlich Schönen. Es gelangt zum Ausdruck in der Liturgie und der heiligen

Digitized by Google

Kunst. Seine Mittel sind Tanz, Musik und Gesang, die das Gebet begleiten. Das noetische Gebet möchte das Irrationale erleuchten. Es ist Ausdruck einer Intuition des göttlichen Wunders und arbeitet mit den Symbolen von Licht und Finsternis. Sehnsucht, Freude und Dankbarkeit der göttlichen Wahrheit gegenüber kennzeichnen diese Gebetshaltung. Das ethische Gebet ist die höchste Form dieses religiösen Lebens. Seinem Sinne nach ist es auf Opfer für die Gemeinschaft und Unterwerfung unter den göttlichen Willen gerichtet. Es zeigt seine heroische Haltung im Kampfe für den Triumph des Guten. Auch in dem passiven Gebet der Mystik läßt sich ein ethisches Moment aufweisen. Denn was bedeutet die Aufgabe des eigenen Willens, welche die Mystik verlangt? Die Willensaufgabe soll den Einklang mit dem göttlichen Willen herstellen und als Mittel dienen für die moralische Erhebung des Individuums und der Gemeinschaft.

Das Gebet bewegt sich zwischen zwei Polen. Einmal erstrebt es die Befreiung vom Übel, die Erhaltung des Lebens, die Beherrschung der äußeren Welt. Anderseits macht es sich zum Anwalt der geistigen Interessen, die auf Erreichung eines idealen Zieles gerichtet sind. Gebet ist Erhebung der Seele und ideale Vereinigung der anderen Formen des Kultus. Das ethische Gebet ist das höchste oder der Sinn des Gebetes ist im eminenten Sinne ein ethischer, der als letztes Ziel die Umwandlung des Menschlichen in das Göttliche herbeizuführen sucht. So führt die Skala des Gebetes von seiner eudämonistischen Form bis zu seiner ethischen Vollendung, da die Einheit mit Gott das irdische Leben überwindet. Diese Stufenfolge des Gebetes darf aber nicht als historische Entwicklung verstanden werden, sondern ist ein Sinnzusammenhang in der Sphäre des Wertlebens.

Wir bewundern an dem Werk von Puglisi die klare verständliche Form, deren wissenschaftlicher Ernst und Gründlichkeit sich manchmal zu warmem religiösem Ausdruck und leidenschaftlicher ästhetischer Anteilnahme erhebt. Es wird allen denen willkommen sein, die ein Verständnis dafür besitzen, daß das Gebet die Blüte des religiösen Lebens sei.

G. Mehlis.

Der russische Gedanke: Internat. Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturgeschichte u. Kultur. Herausg. von Boris Jakowenko (jährl. 3 Hefte, seit 1929 bei Ferd. Cohen, Bonn).

Wenn Weltanschauungen sich zu gesellschaftlichen oder gar staatlichen Machtkomplexen konstituieren, stoßen sie aus sich heraus und eliminieren stärker als jeder andere Machtimpuls alles was außerhalb ihres eigenen Vorstellungsfeldes sich bewegt. Glaubte der kulturforscherische Blick bei der letzten Jahrhundertwende hoffen zu dürfen, daß die Zeit staatsmonopolisierender Weltanschauungsherrschaft gegangen und die religiösen weitgehenden Bahnen freizügiger Toleranz sich zuneigend auf dem Wege seien, so hat gerade die erste Radikal-Realisierung des sozial-humanitären Freiheitsgedankens eine Weltanschauungsdiktatur gezeugt, die der »schwärzesten« kirchlich-dogmatischen, die jemals in Europa monarchisierte, nichts

Digitized by Google

nachzugeben hat. Die vor dem zur Staatsweltanschauung von den russischen Sowjets erhobenen historischen Materialismus zu emigrieren gezwungenen produktiven Denker Rußlands, das recht eigentlich erst im vorigen Jahrhunderte und vor allem auf dem Grunde des Panslavismus und der orthodoxen Religiosität zu einer eigenen philosophischen Spiritualität erwacht war, haben sich eine eigene Zeitschrift gegründet, die um Mitarbeit sich aber auch an die Heimat zurückwendet.

Dieser »russische Gedanke« ist so das bemerkenswerte Kollektiv einer in starker Entwickelung begriffen gewesenen nationalen Philosophie, die sich bereits in einigen Namen auch vor dem Krieg Anerkennung und Wertschätzung erworben hatte und die in der Qualität dieser bisher verausgabten Hefte beweist, daß die nichtmaterialistische russische Intellektualität in der Diaspora ihre Intensität und Aktivität nicht etwa verloren hat, sondern das Niveau der russischen philosophischen Zeitschriften der Vor-Revolutionszeit sogar noch überschreitet. Nikolaj Losskij, der wohl bedeutendste der heute lebenden russischen Denker überhaupt, der als einer der wenigen ganz originellen Philosophen unserer Tage sich zu einem Weltruf durchzuringen beginnt, gibt neue Gesichtspunkte für seinen realidealistischen Intuitionismus, wie er seine Weltanschauung nennt. Nicolas Berdiaff, der mit seinem hinreißend schön geschriebenen Buche »Der Sinn des Schaffens« das Max Stirnerhafte enfant terrible der modernen russischen Denkerwelt genannt zu werden verdient, gibt geistvolle Studien über Freiheitsphilosophie und geistiges Bourgeoistum. Simon Frank, den man in Deutschland kennt, entwickelt sozialphilosophische Probleme. Der als Herausgeber zeichnende Boris Jakowenko, der sich um die Ausbildung einer Philosophie auf Grundlage der »Pluralitäts«-Kategorie bemüht, deren Neuerscheinung am philosophischen Himmel man auch sonst schon beobachten konnte, gibt Proben feingeschliffenen Scharfsinns. Neben den bekannten Namen von Fedor Stepun, Iwan Lapschin, Leo Karsawin, sind dann willkommene Beiträge über russische Literatur und kulturelle Verhältnisse sowie wertvolle Beiträge über die russische Kultur in ihrem internationalen Güterstande vereinigt. Breit angelegt endlich ist der Besprechungsteil.

Die Grundatmosphäre des Ganzen aber charakterisiert eine idealistische Einstellung, die in ihrem Schwergewicht nach einer empiro-realistischen Seite hinneigt, in der Losskij die Zukunftsentwicklung der ganzen idealistischen Philosophie sieht und auf eine Erneuerung des Platonismus hinauslaufend bezeichnet. In dieser Hinsicht die Repräsentanz einer nationalen geistig produktiven Majorität zu sein, gibt dieser Zeitschrift die Qualität einer derzeitigen Einzigartigkeit, da ja heute kein Land der Welt eine eigentliche nationale Philosophenschule hat und der Materialismus in Rußland alles, nur keine spirituell produktiven Köpfe zu haben scheint. Und wenn auch die »Aufruf«-Forderung des Herausgebers, daß die führenden Weltstaaten diesen emigrierten russischen Hochschullehrern Lehrstühle zur Verfügung stellen müßten,

Digitized by Google

weit über das Verlangensberechtigte hinausgeht (obschon es sich in einigen Fällen ganz natürlich verwirklicht hat), so verdient diese Unternehmung der den »russischen Gedanken« repräsentierenden geistigen Diaspora doch in jeder Weise Sympathie und Beachtung. Dr. Ernst Harms.

Hans Leisegang: Die Platondeutung der Gegenwart. Karlsruhe 1929.

L.s Buch unterscheidet sich von einem »Jahresbericht« über die Platonforschung einmal durch die Anordnung des Stoffes nach sachlichen Problemen (Geschichte des Platonismus, Platons Leben, Ideen, Mythos, Staat), nicht nach den einzelnen Werken, ferner durch einen bestimmten wissenschaftlichen Standpunkt, den L. in seinem größeren Werke »Denkformen« ausführlicher begründet hat und den man wissen muß, um die Tragweite der in dem kleinen Buche gefällten, z. T. sehr temperamentvollen Urteile zu verstehen. Dieser Standpunkt ist ein relativistischer Historismus der gesamten Philosophiegeschichte gegenüber. »Der ärgste Feind aller Philosophie (als Wissenschaft) ist ihre eigene Geschichte; sie erledigt Philosophie als Wahrheitsforschung« (Denkformen, S. 455). Deshalb unterscheidet L. am Schlusse seines Platonbuches eine »rein wissenschaftliche Platonforschung, die uns Platons Bild desto »fremder und eigenartiger erscheinen läßt, je tiefer sie vorgetrieben wird und je mehr sie ins einzelne geht«, und diejenige Arbeit an Platon, die »im Dienste eines Gegenwartsinteresses steht und die versucht, uns Platon nahezubringen« (S. 186). Zu dieser zweiten Gruppe gehört für L. naturgemäß auch jede Deutung, die Platon mit der eigentlichen Sache der Philosophie in Beziehung bringt und von ihm und an ihm philosophieren lernen will — das ergibt sich aus L.s oben angedeuteter allgemeiner Auffassung der Philosophiegeschichte. Infolgedessen wird noch einmal — etwas verspätet — die neukantische Platondeutung in einem vereinfachten Verfahren widerlegt — mit »Kant beginnt ja überhaupt die heillose Konfusion in der philosophischen Terminologie, unter der wir heute noch zu leiden haben« (S. 68). Genau so ergeht es der Arbeit von Theodorakopulos, der die »Wert- und Kulturphilosophie Rikkerts in Platon hineingedeutet hat«.

Der Rahmen der Auswahl wird weit gespannt. Es wird z. B. auch R. Steiners anthroposophische Wiederaufnahme platonischer Gedanken, H. F. Günthers rassentheoretische Ausdeutung der Politeia sorgfältig referiert, letztere sogar mit der befremdlichen Zustimmung zu der unmöglichen Deutung von *νόθος* und *γνήσιος* Politeia VII 535 c (S. 180). Die Beurteilung der dem Kreise um Stefan George nahestehenden Platonliteratur ist nicht einheitlich. Salin wird wegen der Betonung des »Organismusgedankens« im Staate neben Othmar Spann und Wilhelm Andreae gestellt und gelobt, Singer und K. Reinhardt werden allzu billig verspottet.

Wichtiger ist, was L. über die platonische Zahlenlehre zu sagen hat. Es ist sehr zu begrüßen, daß er hier die Arbeit A. E. Taylors z. T. in Übersetzung und Paraphrase bequemer zugänglich gemacht hat; nachzutragen wäre hier noch W. Thompsons Aufsatz

Digitized by Google

Mind Vol. XXXVIII N. S. Nr. 149. Die Revision meiner Zahlenableitung die L. fordert, hatte ich inzwischen in einem Aufsatze über die platonisch-aristotelische Proportionenlehre, Studien zur Geschichte der Mathematik, Bd. I, 1 S. 34 ff. selbst begonnen. Da L. sich in den beiden genannten Werken bei seiner Typologie logischer Denkformen auf meine Arbeit an Platon beruft, möchte ich zum Schluß aussprechen, daß ich, umgekehrt wie L. an der eingangs zitierten Stelle, durchaus glaube: je mehr man Platon und überhaupt früheren Philosophen gegenüber im Sinne des Rankeschen Wortes sich auszulöschen bereit und fähig ist, desto sicherer wird man in die Region der eigentlichen »systematischen« philosophischen Probleme kommen, wenn man diese überhaupt beherrscht — denn die recht verstandene Geschichte der Philosophie ist ihre *σωτηρία*. Eine auch nur andeutende Begründung hierfür wird man an dieser Stelle von mir nicht erwarten.

Kiel. Julius Stenzel.

Der Hegel-Kongreß, der im Haag am 23. und 24. April 1930 tagte, war die konstituierende Versammlung des Internationalen Hegel-Bundes. Diese Funktion bestimmte seine Physiognomie. Der Bund mußte hier erst sein Dasein und seine Wirklichkeit begründen. Nach dem überzeitlichen Sinn, dem er dienen will, war dies möglich vermittels eines Programms, welches Hegels Philosophie als eine philosophia perennis offenbarte. Aus dieser Erwägung war geplant gewesen, zum Thema des Kongresses »Hegel als Philosoph der Freiheit« zu wählen. Im Hinblick darauf aber, daß der Hegel-Bund seine Wirkung in der Zeit entfalten und die Hegelanhänger und -freunde aller Nationen umfassen will, war es ein Bedürfnis, die Ausbreitung zum Bewußtsein zu bringen, die der Hegelianismus in unsrer Gegenwart bereits gewonnen hat. Der Kongreß suchte beide Forderungen zu befriedigen; doch mußte, wie es angesichts seines praktischen Zwecks verständlich ist, der zweiten der Vorrang eingeräumt werden. So gelangte Hegels Freiheitsphilosophie nur nach zwei Richtungen zur Darstellung: in den Vorträgen »Die Freiheit als Recht« und »Die Freiheit als Denken«; dagegen wurden Berichte über den »Stand und die Auffassung der Hegelschen Philosophie« für die weitaus überwiegende Zahl der Kulturländer, in denen Hegel etwas bedeutet, erstattet. In den Mitteilungen, die hier über den Kongreß gegeben werden, erscheint es wiederum angemessen, umgekehrt die Untersuchungen über die mannigfaltige Ausbreitung der Hegelschen Philosophie hinter den auf die Sache selbst gerichteten zurücktreten zu lassen.

Von den systematischen Themen behandelte J. Hessing »Die Freiheit als Denken« — als ein Problem der Hegelschen Philosophie und wohl auch als ein Beispiel für die Art, in der nach der Auffassung der »Bolland-Genootschap voor Zuivere Rede« diese Philosophie in der Gegenwart zu lehren sei. In der Richtung und Konzentration auf das so formulierte Thema versuchte Hessing daher sowohl grundsätzliche Fragen des Hegelschen Systemaufbaus zu klären, als auch innerhalb dieses Aufbaus auf

Digitized by Google

Grund eigenen Durchdenkens im Kontakt mit aktuellen Problemen und zugleich im pädagogischen Interesse die dialektische Deduktion zu modifizieren. Für den Systemaufbau handelt es sich hierbei um das schwierige und wichtige Verhältnis der »Logik« zur »Phänomenologie des Geistes«. Charakterisiert man kurz die logische Bewegung als die des Begriffs zum Bewußtsein, die phänomenologische als die des Bewußtseins zum Begriff, so sind beide als in ihrer Identität entgegengesetzte Prozesse aufeinander bezogen, sie setzen sich wechselseitig voraus. Diese Beziehung erweist sich aber als eine solche, in der die Phänomenologie den Vorrang besitzt oder vielmehr über sich selbst und das Logische übergreift. Denn wenn sich im phänomenologischen Prozeß der Begriff als der wissende, von sich gewußte ergibt, in der logischen Bewegung aber der Begriff sich zum Bewußtsein entwickelt, so ist hiermit das Logische als das sich zum Bewußtsein Entwickelnde das Ergebnis des phänomenologischen Prozesses, der sonach mit dem Begriff, dem Logischen, sich selbst hervorbringt. Da nun Denken nichts anderes ist als die Selbstbetätigung des Bewußtseins, so ist es das Denken, das sich selbst und die Bewegung des Begriffs übergreift, d. h.: das Denken macht sich selbst und den Begriff oder das Freie zu seinen Momenten, es bezieht sich und den Begriff aufeinander. Daraus folgt dann, daß das übergreifende Denken es ist, das sich den Begriff als seinen Inhalt, dem Begriff die Form des Gedankens gibt und sich selbst hervorbringt. »Die Freiheit als Denken« ist dadurch möglich, daß das Denken selbst diese Beziehung setzt.

Diesen Prozeß aber gilt es nun als solchen so zu entwickeln, daß er sich selbst wahrmacht; als wechselseitige Beziehung seiner Momente und Aufhebung dieser Beziehung oder als sich aufhebende Reflexion, d. h. als Identität der sich zum Begriff aufhebenden Reflexion und des zum bewußten und denkenden Ich sich aufhebenden Begriffs. Und diese Entwicklung versuchte nun Hessing in einer phänomenologischen Untersuchung zu bewältigen. Sie weicht von den entsprechenden Ausführungen der Hegelschen Phänomenologie des Geistes u. a. darin ab, daß sie nicht mit dem unmittelbar Gewissen im Sinne Hegels beginnt, sondern mit dem unmittelbar Seienden, sofern es durch das Denken gesetzt wird, welches sich des Objekts versichern will. Deshalb entzweit das Denken das unmittelbar Gewußte in das Ansichseiende und das Seinige, um nun die Beziehung dieser beiden als die von ihm selbst gesetzte zu erkennen und im dialektischen Fortschritt so zu überwinden, daß es die selbstgesetzte Abhängigkeit von seinen eigenen Kreaturen durchschaut, abschüttelt und sich ein eignes Reich erschafft. Ferner nimmt bei diesem Ausgangspunkt die Abbildtheorie, ihre dialektische Entwicklung und Widerlegung als ein notwendiges Durchgangsstadium den breitesten Raum ein, und es kommen nur rein theoretische Stufen zur Sprache.

In der Auffassung des Verhältnisses des Denkens zum Seienden als Nach- und Vorbild ist das Denken als reflektierender Verstand nicht nur für uns, sondern für sich selbst unfrei. Somit

Digitized by Google

betrachtet der Verstand sich selbst als unfrei und macht sich selbst unfrei in der Erkenntnis; seine Unfreiheit ist ihm wesentlich — da ihm ja nur in der Abhängigkeit vom Seienden Erkenntnis als möglich gilt —, seine Freiheit ist ihm hingegen unwesentlich. Er scheitert aber daran, daß er die von ihm angestrebte Übereinstimmung der Verschiedenen nicht erreichen kann, daß er Übereinstimmung (»Gleichgültigkeit«) und Verschiedenheit (»Ungleich-gültigkeit«) von Vor- und Nachbild nicht zu vereinigen vermag. (Die hier waltende Dialektik behandelte Hessing mit großer Subtilität.) — Derartigem Denken der Bildrelation gegenüber ist das Symboldenken ein Übergehen zur Freiheit des Denkens, als Bewegung des sich verneinenden Nachbilds. Das Denken ist in diesem Symboldenken zwar noch unfrei, nachbildend, indem es das Symbolisierte als Vorbild anschaulich darstellt, frei aber, indem es die Beziehung zwischen Symbol und Symbolisiertem setzt und die Bedeutung zum Symbol hinzudenkt. Die Hervorbringung seiner Freiheit erreicht das Denken, das diese will, erst dadurch, daß es ohne Rücksicht auf die Bildrelation bestimmt, was eine Sache bedeuten soll, also die Bedeutung selbst setzt: als zeichensetzendes Denken, das sich als Einheit von Gleich- und Ungleichgültigkeit und so als Einheit höherer Ordnung erweist. Damit hat sich das selbsttätige Denken als übergreifende Einheit wahrgemacht, es erschafft sich selbst als das bezeichnende Denken und zugleich die von diesem unmittelbar vorgestellten Dinge als bedeutende Dinge. — Welche selbständigen Untersuchungen sich bei Hessing aus diesem auf die Bedeutung bezogenen zeichensetzenden Denken entwickeln, kann man aus seinem Aufsatz »Versuch einer Einleitung zur philosophischen Sprachlehre« (in dem Hollandheft des »Logos«) ersehen.

Während Hessing eine strenge dialektische Entwicklung im Geiste Hegels gab, war die zweite systematische Darbietung, Binders Vortrag »Die Freiheit als Recht«, mehr eine Betrachtung über Hegels Freiheitslehre und ihre Bedeutung für unsre Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Philosophie des Rechts, ihre Stellung in Hegels System und ihre Gliederung unter dem Gesichtspunkte der Freiheit. Hegel setzt die Freiheit der Willkür und der Subjektivität zu einem Moment in der dialektischen Selbstverwirklichung des Geistes herab und hebt sie in der Selbstbindung an den Staat als die Wirklichkeit der Freiheit auf; sein Freiheitsbegriff überwindet die Unterjochung unter die Naturnotwendigkeit, indem er die Natur als Stufe des Geistes, als den Geist in seinem Anderssein, bestimmt; er läßt hiermit die Alternative von Determinismus und Indeterminismus weit hinter sich. Dadurch ist Hegels Philosophie der Freiheit geeignet, alle theoretischen und praktischen Schwierigkeiten der geistigen Lage unsrer Zeit zu heilen. Wie diese Freiheit nun die Voraussetzung und das bewiesene Resultat des ganzen Hegelschen Systems ist, so insbesondere der Rechtsphilosophie, die ihre Entwicklung der Idee des an und für sich freien Willens durch die Stufen des abstrakten Rechts und der Sphäre der Moralität zur Einheit und Wahrheit beider, zur Sittlichkeit, streng de-

Digitized by Google

duziert und so zur absoluten Erkenntnis erhebt. Auch inhaltlich bedeuten diese Ausführungen eine Zustimmung zur Hegelschen Philosophie, insbesondere zum Staat als Wirklichkeit unsrer Freiheit. Indem aber Binder betont, daß der Staat eine geschichtliche Erscheinungsform des Geistes, Hegels Staat in der Rechtsphilosophie daher ein nur für seine Zeit vernünftig-wirklicher ist, zeigt er, daß er Hegels Wort von der Philosophie, welche ihre Zeit im Gedanken erfaßt, bewähren will.

Als lebendige Bewegung muß in der Tat die Philosophie im Geiste Hegels ebenso wie die Hegelforschung ihre Schwungkraft aus den bedrängenden Problemen der Gegenwart empfangen; in deren wahrhafter »Aufhebung« vermag sie sich erst, ihrem eigenen tiefsten Sinn gemäß, zu bewahrheiten. Die Aktualität der Hegelschen Philosophie wird daher gerade bekräftigt durch die vielfältige Erscheinungsweise des Hegelianismus unsrer Tage, wie sie in den Berichten über den Stand und die Auffassung der Hegelschen Philosophie in Deutschland, England, Frankreich, Holland, Italien und bei den slawischen Völkern zutage trat. Diese vielfältige Erscheinungsweise ist durch die nationale, mit übernationalen Bewegungen verflochtene Geschichte, durch die mit ihr keineswegs einfach parallel gehende Entwicklung der philosophischen Probleme, schließlich durch das spontane Auftreten einzelner Persönlichkeiten mehr oder weniger bedingt. Deshalb wurde die Genesis des heutigen Hegelianismus von allen Berichterstattern in ihre Darlegungen einbezogen. Zumeist wurde dieser geschichtliche Prozeß allerdings nur empirisch festgestellt; so mußte er je nach dem individuellen Verlauf und auch nach den vorhandenen Vorarbeiten eine jeweils ganz differente Darstellungsweise erfahren. Dabei stellt sich diese Erwägung ein: Es ist mit dem Geiste der Hegelschen Philosophie wohl vereinbar, daß der Hegelianismus auf verschiedenen Wegen und in verschiedenen Gestalten sich zur Anerkennung bringt; wird aber die geschichtliche Genesis selbst nach Hegelscher Dialektik betrachtet, so dürfte derjenige Fortgang zum Neuhegelianismus am meisten hegelisch sein, der sich als Synthese von gegensätzlichen Bewegungen erweist und auf eine Dialektik der Geistesgeschichte zurückgeführt werden kann, wie dies in Deutschland der Fall ist, während etwa der orthodoxe Hegelianismus in Holland seltsamerweise diskontinuierlich und spontan, ohne geschichtliche Dialektik, durch Bolland begründet wurde.

Überblickt man nun die Entwicklungen und Gestalten, wie sie von Glockner, J. A. Smith, Koyré, Telders, Calogero, Tschizewskij für die genannten Länder und Völker gezeichnet wurden, so ist wirklich die Mannigfaltigkeit ihrer Ausprägungen überraschend, als gemeinsamer Zug aber doch die Tendenz auf die in allen diesen Ländern erstarkte Hegelbewegung der Gegenwart mit einem neuen Charakter der Hegelauffassung, und die große Bedeutung, die Hegels Philosophie erlangt hat, erkennbar. Es würde zu weit führen, wenn hier die Geschichte des Hegelianismus verfolgt werden würde, in welcher die Divergenz der einzelnen Länder besonders groß ist; wichtiger sind für uns die Gestalten, die als Auslegungen und Offenbarun-

Digitized by Google

gen des Hegelschen Geistes aus dem geschichtlichen Prozeß hervorgegangen sind. Auch in bezug auf sie kann aber nur, nach Maßgabe der Berichte, ohne Berücksichtigung irgendwelcher Einzelheiten, das innerhalb der Besonderungen für die Geltung und Auffassung Hegels bei jenen Völkern Gemeinsame angedeutet werden. Dabei ist auch die Hegelforschung und die bis in die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften vordringende Auseinandersetzung mit Hegel einbezogen, auch sie sind ein Zeichen für die Macht seiner Philosophie, und es verrät sich in ihnen ebenso die vorherrschende Tendenz der Hegelauffassung wie in der Nachfolge und Umbildung seiner Lehre.

Fast durchgängig ist hier nun zu konstatieren die völlige Abwendung von der Meinung, Hegels Philosophie sei intellektualistisch oder nur logizistisch, erfahrungsfeindlich und quietistisch; vielmehr wird die Bedeutung des selbstbewußten totalen Geistes, die Macht des Irrationalen, ja des Mystischen, die enge Fühlung mit der Erfahrung, die Wendung zum Konkreten mehr oder weniger hervorgehoben und das aktive Moment zur Geltung gebracht. Bezeichnend ist hierfür die Bevorzugung der »Phänomenologie des Geistes« und der Einfluß der Jugendschriften Hegels. So geschieht es ganz überwiegend in Deutschland — welches wohl das bunteste Bild bietet mit seinen älteren und neueren Forschern, mit mehr oder minder orthodoxen sowie den Meister fortbildenden Hegelianern und solchen Philosophen, die sich Hegel spontan genähert haben, — besonders in der wirksamen Hegelauffassung Kroners; so in Frankreich, wo Forschung und Auseinandersetzung beherrschend sind; in der Interpretation und Umbildung der Engländer; nicht in jedem Zug erkennbar in der holländischen Bolland-Gesellschaft; in hohem Maße in den selbständigen Systemen Croces und Gentiles und bei den slawischen Völkern.

Innerhalb einer solchen im ganzen gemeinsamen Richtung der Hegelauffassung gibt es dann freilich, wie nachdrücklich wiederholt werden muß, jene mannigfaltigen Besonderungen und individuellen Gestaltungen, welche in der Aufeinanderfolge der Berichte scharf vor Augen traten. Diese Vielgestaltigkeit und Bewegtheit des Neuhegelianismus steht jedoch im Einklang mit der aktivistischen, ein verfestigtes Schema verwerfenden, antiintellektualistischen, das konkrete Denken und die Synthese der Gegensätze betonenden Auffassung des Hegelschen Geistes. Und man darf wohl diese Vereinigung so reich differenzierter Anschauungen innerhalb des Hegelbundes positiv werten; ist sie doch ein Ausdruck des Strebens, immer genauer und tiefer Hegel zu verstehen und in seinem Geiste, oder durch ihn befruchtet, zu philosophieren: der Kampf der Geister verspricht, ihn vor Erstarrung und Einseitigkeit zu bewahren und mit frischem Leben zu erfüllen.

Der Verlauf des Kongresses bewies diese Lebendigkeit des Hegelbundes in erfreulicher Weise. Sie zeigte sich in den Vorträgen und Ansprachen — von ihnen mögen besonders die programmatische Eröffnungsrede seines Vorsitzenden, Richard Kroner — der in der deutschen Phänomenologie und im deutschen Neukantianismus starke

Digitized by Google

Tendenzen zur Überwindung der Einseitigkeit und damit ein Drängen nach gegenseitiger Ergänzung, d. h. einen Fortschritt zum Hegelianismus, erblickt —, ferner die Begrüßungsansprache Dr. Kindermanns von der Bolland-Gesellschaft und die humorsprühende Tischrede Georg Lassons erwähnt werden; sie bewährte sich vor allem in dem persönlichen Verkehr und Gedankenaustausch der Kongreßteilnehmer untereinander, die dank den schönen gastlichen Veranstaltungen des holländischen Komitees sich immer wieder zu angeregter Aussprache zusammenfinden konnten.

Berlin-Adlershof. Heinrich Levy.

Vom VII. internationalen Kongreß für Philosophie in Oxford, 1.—5. Sept. 1930.

Ein Kongreß für Philosophie hat entsprechend dem eigentümlichen Begriff dieser Wissenschaft eine andere Aufgabe als andere Kongresse. Während etwa einem Chemiker- oder Physikerkongreß irgendwelche Einzelresultate vorgelegt werden, die als solche anerkannt oder bestritten werden können, da alle von den gleichen Forschungsmethoden und axiomatischen Grundlagen ausgehen, ist die Lage des Philosophen sehr viel komplizierter. Philosophie als solche ist stets auf ein Ganzes, nicht auf Einzelnes gerichtet, und wo einzelne Themen und Sachverhalte sich herausheben lassen, erhalten sie ihre eigentliche philosophische Bestimmtheit erst durch ihre Funktion in größerem Zusammenhange; sie müssen immer zurückbezogen werden auf ein einheitliches Meinen, das bis in den einzelnen Ausdruck hinein erst Sinn gibt und Klarheit schaffen kann. Wie N. Hartmann in seinem Vortrag über die Kategorien der Geschichte eindrucksvoll auseinandersetzte, haben wir immer das allgemeine Bewußtsein des objektiven Geistes als ein national und persönlich einzelnes. Philosophie ist demnach zunächst immer der Versuch eines Volkes und einer Zeit, sich über seine Stellung zum eigenen Sein, d. h. zugleich zu den Inhalten dieses Seins Rechenschaft zu geben. Dadurch ist Philosophie in ihrer jeweiligen Ausdrucksform von den verschiedensten Faktoren abhängig: von der bestimmten nationalen Sprache, von der Epoche mit ihren politischen und geistigen Bewegungen, von dem jeweiligen Zustande der Wissenschaften. Seit das Lateinische nicht mehr Sprache der Wissenschaft ist, hat sich die philosophische Terminologie immer stärker den verschiedenen nationalen Sprachen angepaßt; für Kant war es deshalb erheblich leichter, sich in das Englisch Hume's und das Französisch Leibniz' hineinzuarbeiten als es für einen heutigen Deutschen ist, das nuancierte Englisch etwa F. S. C. Schillers oder für einen Engländer, das Deutsch Heideggers zu verstehen. Neben der sprachlichen Differenzierung steht die sehr viel schwerer wiegende verschiedene Auswahl und Wertung der philosophischen Probleme; in den westlichen Ländern mit ihrer stetigeren Tradition der Erziehung und politischen Schichtung stehen andere Fragen im Vordergrund als etwa in Deutschland und Rußland, wo mit dem äußeren Umsturz auch eine Umwertung geschehen ist oder zum mindesten erstrebt wird.

Soll man deshalb aber, wie es Lutows-

Digitized by Google

lawski in der Diskussion der zweiten allgemeinen Sitzung des Kongresses tat, den verzweifelten Schluß ziehen, es gäbe keine Philosophie, nur nationale Philosopheme? Und selbst zugegeben, daß es national bedingte Philosopheme gäbe, wäre die Verständigungsaufgabe nicht um so größer? Grade weil in der Philosophie die Methoden des Forschens nicht die gleichen sind für alle Nationen und weil mit der Methodenverschiedenheit auch Verschiedenheit der Lösungen gegeben ist, da schon die Fragen anders gestellt und ausgewählt werden, soll der eine vom andern lernen und das Zufällige und Unwesentliche an der eigenen individuellen Meinung von dem sachlich Geforderten zu unterscheiden bereit sein. Grundbedingung wäre hierfür zuerst eine gute Beherrschung der lebenden Sprachen.

Die Kongreßleitung hatte, um das Philosophieren in eine gemeinsame Bahn zu lenken, den Weg eingeschlagen, für die verschiedenen Sitzungen bestimmte Themen, häufig in Gestalt von Fragen, zu formulieren. Die Formulierung war weit genug, um Antworten aus den verschiedensten Perspektiven zu gestatten und bestimmt genug, um die verschiedenen Aspekte, auf einen Mittelpunkt bezogen, sich deutlich gegeneinander abheben zu lassen. Es wäre schon viel gewonnen gewesen, wenn jeder Sektionsredner versucht hätte, möglichst streng das gestellte Thema zu behandeln, was nicht immer der Fall war. Es sollte dann über diese Antworten diskutiert werden; meist aber ließen die vorausgegangenen Reden dazu wenig Zeit, und das Verständnis der Tragweite fremder, in anderen Sprachen vorgetragener Gedankenreihen war nicht groß genug, um eine wirklich fruchtbare Diskussion — die freilich auch unter den Angehörigen derselben Sprache nicht allzu häufig vorzukommen pflegt — zu gestatten, obwohl die meisten Reden gedruckt vorlagen; allerdings hielten sich viele Redner nicht genau an ihren Text.

Diese Schwierigkeiten eines philosophischen Kongresses überhaupt kamen in verschiedenen Vorträgen zur Sprache, und ihr tiefer liegender Grund im Wesen der Philosophie war gradezu der rote Faden, der den Kongreß zu einer inneren, freilich nicht leicht sichtbaren Einheit machte, und mindestens einen möglichen Beziehungspunkt abgab. Denn der philosophische Wahrheitsbegriff in seiner für jede Zeit und an jedem Orte neu sich gruppierenden Problematik bedingt auch die Schwierigkeiten philosophischer Verständigung und so kam das Verhältnis absoluter und relativer Wahrheit in den meisten Vorträgen zur Sprache. Eindrucksvoll in dem schönen Gleichnis Bouglés: »La lumière que la raison nous fournit ne serait plus alors celle de l'étoile qui brille au ciel, mais celle de la colonne de feu qui marche devant le peuple, et qu'en réalité le peuple pousse devant lui en marchant«. Alle Abschattungen des Problems und alle möglichen Stellungnahmen hierzu hatten das eine mindestens gemein, daß allenthalben eine Überbrückung dieses Gegensatzes gesucht wurde; auch wo die Philosophie aus der gefährlichen Zone einer Theorie des ganzen Seins als einer Einheit herausgezogen und mehr an den Typus der Einzelwissenschaften herangerückt wurde, sei es Mathematik

Digitized by Google

oder Naturwissenschaft oder was immer (Are recent advances in Physics of metaphysical importance?), trat doch merklich der Anspruch zurück, denjenigen Teil der Philosophie, der allenfalls sich einer solchen Behandlung fügt, für die ganze Philosophie auszugeben und alles andere aus ihr ausmerzen zu wollen; daß die Relativitätstheorie einen Einfluß auf die Entwicklung der Naturphilosophie hat, wird man Brunschvicg gern zugeben. Es wurde auch dort, wo »die Beziehung des wissenschaftlichen Denkens zum Ideal der Erkenntnis« Problem war, die Mannigfaltigkeit der »Grundlage- und Geltungsbeziehungen« »einschließlich derer der außer- und vorwissenschaftlichen Erkenntnis des täglichen Lebens« (B. Bauch) ausdrücklich festgehalten und damit Wahrheit und Erkenntnis auf die individuelle Wirklichkeit bezogen: »Die Wahrheit ... ist die überzeitliche funktionale Macht der Idee, Wirkliches zu konstituieren.« So schloß denn auch Bauch's Vortrag, zwar unter kurzer programmatischer Ablehnung des »Existenzdogmatismus« des »existentiellen Denkens« und des Kantischen Kritizismus, mit dem Problem der »Existenz« als dem »Sich-aus-sich-Herausstellen der Idee zur Wirklichkeit«.

Mit der Konkretisierung der Idee ist der Boden der Geschichte erreicht. So spielten denn geschichtsphilosophische Erwägungen eine große Rolle (Is a philosophy of history consistent with the facts of history? B. Croce, Antistoricismo), und zwar meist implizite, indem an bestimmten Fragen die Beziehung der Philosophie zur geschichtlichen Entwicklung behandelt wurde (Is the ground of political obligation always one and the same? The value of Ethical and Political Philosophy as guides in practice).

Ich greife den Vortrag »Is the distinction between moral rightness and wrongness ultimate« von F. C. S. Schiller heraus, weil hier der Zusammenhang des bisher Entwickelten leicht sichtbar wird. Schiller verknüpft nämlich die Frage nach der Endgültigkeit dieses Wertgegensatzes mit der nach den sprachlichen Verständigungsmitteln philosophischen Denkens und gelangt hier zu konkreten Vorschlägen für den nächsten Kongreß. Er geht von der These aus, daß allein die englische Sprache in right und wrong ein Gegensatzpaar habe, das nicht lediglich auf Setzung und Privation eines einzigen Begriffes beruht, wie recht und unrecht usw. Er gelangt nun zu dem interessanten Begriff einer Bedeutungslücke in der einen oder andern Sprache, reflektiert über die ästhetisch gefärbten sittlichen Begriffe der Griechen (die übrigens wie ich einfüge, in ὀρθός und σκολιός am ehesten Analoga zu right und wrong haben). Was die »Endgültigkeit« dieser Unterscheidung betrifft, so fragt er sich, ob man durch das Niedersteigen zu der ursprünglichen Wortbedeutung oder zu den letzten Moraltheorien zur Entscheidung gelangen würde. Da diese Alternative phänomenologisch und bedeutungstheoretisch nicht ausreicht, verweist er als letzte Instanz auf das primäre Werterleben, das im einzelnen Falle allein zur Entscheidung berufen sei (was uns Deutsche an die von Scheler inaugurierten Wertheorien erinnert; Medicus sprach zu diesem Thema in ähnlichem Sinne). Aus diesen Erwägungen erwuchs Schil-

Digitized by Google

ler folgender Vorschlag: der Kongreß möge ein internationales Komitee für Nomenklatur ernennen, das Listen der hauptsächlichsten philosophischen Termini aufstellen, ihre Übersetzungen, ihre funktionellen Äquivalente in den verschiedenen Sprachen bzw. das Fehlen eines Äquivalentes feststellen solle. Zu einer Zeit, wo allenthalben viele nur diejenige Philosophie für klar halten, die sich der ihnen geläufigen Termini bedient und sie dadurch der eigentlichen philosophischen Aufgabe enthebt, jeden einzelnen Terminus im Hinblick auf das Ganze zu bestimmen, ist ein solcher Vorschlag wichtig und — freilich nur im Vorfelde philosophischer Verständigung — nützlich genug. Was man bei früheren Philosophen, bei denen es sich lohnt, gut und gern leistet, ihre Terminologie festzustellen, könnte man — unter derselben Einschränkung — auch gegenwärtigen gegenüber tun. Vielleicht ließe sich dann in der Tat die unnötige, oft fahrlässige Streuungsbreite philosophischer Wendungen einschränken und gewisse wenigstens ganz primitive Mißverständnisse beseitigen. Freilich würde dieses Komitee sehr viel schwerere Arbeit haben als die Zoologen, auf deren Vorgang sich Schiller beruft. In der Sprachwissenschaft soll eine ähnliche Unternehmung zur Festsetzung der Terminologie im Gange sein; deren Erfolg würde für den noch gewagteren Versuch, das Ziel der Leibnizschen Characteristica universalis mit anderen Mitteln zu erreichen, lehrreich sein.

Daß die Verständigung über die entscheidenden Termini auch innerhalb derselben Nation auf Schwierigkeiten stößt, wollte der Vortrag Drieschs über »Die Phänomenologie und ihre Vieldeutigkeit« beweisen, und er bestätigte es leider noch in einem anderen Sinne. Driesch stellte die Mehrdeutigkeit des Wortes »Phänomenologie« fest (ich frage, ob Kritizismus, Idealismus und viele andere Worte eindeutiger sind). Nachdem er drei Bedeutungen des Wortes auf ungefährliche »old ways of thinking« reduziert hatte, entwickelte er die Gründe für das zusammenfassende Urteil: »die Phänomenologie, wie sie heute betrieben wird, ist eine Gefahr für die strenge Philosophie«. Die in der Phänomenologie zusammenstoßenden Probleme haben in den letzten 30 Jahren die gesamte deutsche Philosophie oft widerstrebend zur Auseinandersetzung gezwungen, und zwar hat in sehr vielen Fällen selbst die Kritik zu einer durchaus produktiven Auseinandersetzung geführt. Gegen welche phänomenologischen Richtungen im besonderen von Driesch polemisiert wurde, blieb durchaus unklar; Scheler wurde genannt, ebenso Husserl, der heute noch intensiv weiterarbeitet an seinem Werke. Heidegger wurde nicht genannt; die Polemik paßte im einzelnen mindestens so auf die Husserlsche Philosophie; freilich war die gesamte Kritik den Voraussetzungen der Phänomenologie fern und deshalb kaum auf Bestimmtes zu beziehen. Die Phänomenologie faßt aber in England allmählich selbst Boden; in Kürze erscheint die englische Übersetzung der »Ideen«, so daß also eine eigene Orientierung für Engländer und Amerikaner leichter sein wird. Immerhin ist es schade, daß diejenige philosophische Arbeit, in der, wenn man sie recht versteht, die innere

Digitized by Google

Beziehung zwischen absoluter und geschichtlicher Wahrheit in der Philosophie am eindrucksvollsten sich darstellt und darin die Linie Hegel-Dilthey sachlich fortsetzt, ungenutzt blieb für eine Konzentration der mannigfachen nach dieser Richtung drängenden Probleme.

Die merkwürdige Meinung Drieschs, daß die Phänomenologie »die gesamte klassische Philosophie von Descartes, Locke, Hume, Berkeley, Leibniz bis Kant annulliert«, führt uns auf die Geschichte der Philosophie, die in mehreren Sektionen behandelt wurde. Es fällt auf, mit welchem Ernst in England die geschichtliche Arbeit sogar an der alten Philosophie mit der Sache der Philosophie verknüpft ist. Dies beweisen schon die Themen: Has Kant by the introduction of his Transcendental Method rendered unnecessary the study of his predecessors? What is alive and what is dead in the Philosophy of Classical Antiquity?).

Das sachliche Prinzip der Auswahl der hier angeführten Vorträge ist deutlich angegeben, trotzdem bleibt bei 82 Vorträgen in fünf Tagen jede Auswahl subjektiv und zufällig. Wohl jeder Besucher wird seine Kenntnis von der philosophischen Arbeit der anderen Nationen erweitert und aus ihr für seine eigene Folgerungen gezogen haben. Die Erinnerung an den Kongreß als Ganzes ist schwer zu trennen von dem unvergleichlichen Eindruck Oxfords. Die gastliche Aufnahme in den ehrwürdigen Räumen der Colleges wird jedem unvergeßlich sein. Man hat den Eindruck, daß die Philosophie in England einen breiteren Boden hat, vielleicht weil sie noch weniger spezialisiert ist. Ein höherer Richter, Übersetzer von Kants Kritik der Urteilskraft, und ein ehemaliger Bankier, jetzt angesehener Naturphilosoph, leiteten Sektionen. Ein Erzbischof schreibt ein bedeutendes Werk über Plotin. Wer wollte, konnte nach dieser Richtung mancherlei Nachdenkliches erleben, von vielem anderen abgesehen, was der Philosophie fernerliegt und doch für Philosophen wichtig ist.

Kiel. Julius Stenzel.

Digitized by Google